This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

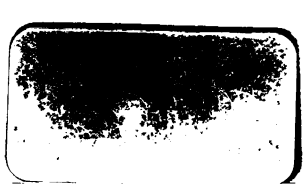
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600068490X

600068490X



Der

Kampf um's Unbewusste.

Von

O. Plumacher.

Nebst einem

chronologischen Verzeichniss der Hartmann-Literatur

als Anhang.

Berlin.

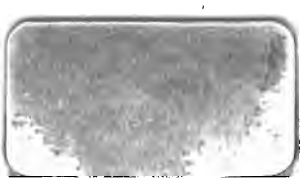
Carl Duncker's Verlag.

(C. Heymons.)

1881.

Der Kampf um's Unbewusste.

600068490X



Der

Kampf um's Unbewusste.

Von

O. Plumacher.

Nebst einem

chronologischen Verzeichniss der Hartmann-Literatur

als Anhang.

Berlin.
Carl Duncker's Verlag.
(C. Heymons.)
1881.

Der Kampf um's Unbewusste.

An den Leser.

Seit sieben Jahren habe ich mich eingehend mit E. von Hartmann's Philosophie, nach allen ihren Richtungen hin, beschäftigt. Ich habe auch während dieser Zeit, sowohl die gegen dieselbe gerichtete kritisch-polemische Literatur, als auch jene selbständigen Leistungen, welche dadurch, dass die Principien ihrer Theorien oder Weltanschauungen implicite oder explicite ein Moment des Unbewussten enthalten, zu der Hartmann'schen Philosophie in Relation treten, verfolgt und mich bemüht, mir den Gedankengang dieser Arbeiten zu eigen zu machen. Dabei war für mehrere Jahre meine Warte, von der aus ich als stiller Beobachter die philosophische Bewegung im Mutterlande überschaute, ein einsames Farmhaus im Cumberland-Gebirge von Tennessee. In dieser Entrücktheit aus der Brandung der Geisteswogen und der Unbeeinflusstheit von den Interessen und dem Geräusche der Welt und ihren Ambitionen, möchte dem Leser eine gewisse Garantie für die Unbefangenheit der kritischen Würdigung der zeitgenössischen Leistungen und der Selbständigkeit des Urtheiles geboten sein.

Die vorliegenden Blätter enthalten eine Studie, die mit der Absicht unternommen wurde, Ordnung und Uebersicht in das gesammelte Ideenmaterial zu bringen, sofern sich dieses ausschliesslich auf das Hartmann'sche Fundamental-

princip des All-Einen unbewussten Geistes bezieht. Es ist daher in Folge dieser Beschränkung nur ein numerisch kleiner Theil der im Anhange chronologisch verzeichneten Schriften, die hier in Betracht kommen. Es sind jedoch alle principiellen Standpunkte vertreten, und würde eine Hereinziehung weitern Materials nur eine quantitative, blosse Varianten bietende Bereicherung gewesen sein.

Die Welt — d. h. alles was ausser mir liegt — ist in erster Linie meine Vorstellung. Es ist also die Vorstellung, oder das Spiegelbild des zu kritisirenden Ideencomplexes im Kopfe des Kritikers, welches dieser letztere kritisirt. Der Werth seiner Leistung hängt demnach davon ab, ob sein nachgedachtes Bild dem Urbild conform, oder verzeichnet sei. Indem meine Ueberzeugung mich auf die Seite der Philosophie des Unbewussten postirt, ist es die Mangelhaftigkeit des Spiegelbildes in den Köpfen der Gegner Hartmann's, gegen welche sich meine Antikritik hauptsächlich zu richten hat. Dass der Maassstab, den ich dabei gebrauche, auch wieder ein bloss subjectiver ist, also selbst wieder das Urtheil herausfordert — und so in infinitum — weiss ich natürlich wohl. Ebensogut weiss ich, dass keiner von Denen, welchen ich falsche Linien in ihren Bildern nachzuweisen habe, sich dadurch zu einer Correctur veranlasst sehen wird. Ich bin ganz zufrieden, wenn meine kleine Arbeit bei Denen, die noch hin- und herschwanken, als ausschlaggebendes Gewicht in die positive Schaale fällt, und zu erneuertem Selbstprüfen der Hartmann'schen Werke animirt.

Schaffhausen (Schweiz), im August 1881.

O. Plumacher.

Inhalt.

Seite

I. Das Unbewusste und seine Attribute 1

1. Der Begriff des Unbewussten in formeller Hinsicht 1
2. Classificirung der Gegner 4

A. Die Kritik aus Schopenhauer'schen Gesichtspunkten.

3. Die Bekämpfung der unbewussten Vorstellung 5
4. Die Bekämpfung der Objectivität der Idee 9
5. Der Schopenhauerianismus als mangelhafte Philosophie des Unbewussten 13

B. Die Kritik aus Hegel'schen Gesichtspunkten.

6. Die Bekämpfung des unbewussten Willens 17

C. Die Kritik aus theistischen und materialistischen Gesichtspunkten.

7. Das Unbewusste als heruntergekommenes Bewusstsein 21
8. Dualismus oder Monismus? 28
9. Die Philosophie des Unbewussten und der Gnosticismus 34
10. Das Unbewusste im Lichte des Materialismus und Hylozoismus . . . 38

II. Das Unbewusste als Urquell des Bewusstseins 40

1. Unlösbarkeit oder Ungelöstheit des Problems der Bewusstseins-Entstehung? 40
2. Bewusstsein und Selbstbewusstsein 42
3. Einfaches und reflectirtes Bewusstsein 45
4. Die „unbewusste Empfindung" des Hylozoismus 47
5. Die theistische Ueberspannung des monadischen Selbstbewusstseins . 48
6. Die sensualistische Unterschätzung der unbewussten psychischen Sphäre 50
7. Hartmanns Theorie der Bewusstseinsentstehung 53
8. Missverständnisse der Kritik in Betreff dieser Theorie 55
9. Das ausserweltliche Bewusstsein des Unbewussten 63
10. Unerklärbarkeit der Bewusstseinsentstehung vom Standpunkt des Theismus und Materialismus 64
11. Unerklärbarkeit der Bewusstseinsentstehung vom Standpunkt des Schopenhauerianismus 66

Seite

12. Unerklärbarkeit der Bewusstseinsentstehung vom Standpunkt des Hegelianismus 68
13. Die Bewährung der Hartmann'schen Erklärung vom Standpunkt der Atomlehre 73

III. Das Unbewusste als Wesen und Erscheinung 76

1. Das physiologische Unbewusste des Materialismus 76
2. Kryptomaterialismus oder Spiritualismus? 79
3. Die Philosophie des Unbewussten als die wahre Identitätsphilosophie . 84
4. Das sogenannte Hellsehen oder die „objective Sehe" des Unbewussten 87
5. Die telelogischen metaphysischen Eingriffe des Unbewussten. 89
6. Missverständniss des Unbewussten als einer unklaren schwebenden Mitte zwischen Idealem und Realem 95
7. Allmählich fortschreitende Entwickelung des Begriffs des Unbewussten in den Werken Hartmann's 100
8. Das Ueberbewusstsein des Unbewussten 102
9. Logik und Realdialectik im tragischen Weltprocess 103
10. Die unbewusste Organprojection im Werkzeug 107
11. Die Verwerthung des Unbewussten in du Prel's neuesten Schriften . 109
12. Wesen und Erscheinung 111

Anhang: Chronologisches Verzeichniss der Hartmann-Literatur von 1868—1880 115

I.

Das Unbewusste und seine Attribute.

1. Der Begriff des Unbewussten in formeller Hinsicht.

Die leichteste Art, den Begriff des Unbewussten kritisch zu zersetzen, scheint in der Bemängelung der Form dieses Ausdrucks zu liegen und hat sich die Kritik deshalb diese Art des Angriffs auch nicht entgehen lassen. Es scheint geboten, den gegen die Form des Ausdrucks gerichteten Einwendungen einige Beachtung zu schenken, bevor wir auf den Inhalt näher eingehen.

Einer der Kritiker Hartmann's meint, die Vorsilbe „un" schlage eben einfach alles todt, wovor sie gesetzt werde; und andere Kritiker wollen von Hartmann's oberstem Princip deswegen nichts wissen, weil „unbewusst" ein blosser Accidenzbegriff sei, also kein Princip bezeichnen könne. Beide Bemerkungen sind formal allerdings richtig, bilden aber der Hartmann'schen Phil. d. Unbew. gegenüber ein Geschoss, welches nicht trifft, denn Hartmann gebraucht eben selber die Silbe „un", um damit einen Accidenzbegriff „todtzuschlagen", der vom empirischen Sein, wo er die Spitze der Qualificationen bildet, unberechtigter Weise auf den Grund alles Seins (das Absolute) übertragen, und so zum Hinderniss eines consequent durchgeführten Monismus wurde.

Durch Ausscheidung des positiven Accidenzbegriffes (bewusst) vermittelst der Silbe „un" bleibt der Träger des Accidens unberührt, als die allem Sein nach Inhalt und Form, wie als Realität zukommende Wesenheit, als die absolute Einheit von Idealität und Realität stehen. Die Unbewusstheit als solche könnte freilich nicht Princip sein, wohl

aber „das Unbewusste"; denn die im Terminus enthaltene Negation berührt bloss ein Prädicat, ein solches aber setzt schon ein Subject voraus, von dem es etwas prädicirt.

Zwei Urbestimmungen haften allen Dingen und allen Geschehnissen an, und zwar in dem Sinne, dass diese letzteren nur sind, dadurch, dass sie diese Bestimmungen sind: Thatsächlichkeit und So-sein, oder Realität und deren Inhaltlichkeit. Was diese setzt, was diese ihrer innern Natur nach sind, das sind also die Principien alles Seienden, so fern dieses für uns, d. h. Erscheinung ist. Ob die zwei Principien wirklich letzte Principien des Seins sind (Wesensdualismus), oder ob es bloss zwei Erscheinungsprincipien sind, im Verhältniss zu dem in der Erscheinung Wesenden aber blosse Attribute des Einen absoluten Subjects, das zu entscheiden, kommt einer weitern, secundären Gedankenoperation zu. Die Phil. d. Unbew. vertritt die letztere Ansicht.

Diese Erscheinungsprincipien oder Attribute bestimmt Hartmann bekanntlich als Wille und Vorstellung; und zwar als Schopenhauer'schen Willen, und als Vorstellung im Sinne der Hegel'schen Idee. D. h. als Wille nicht im Sinne des auf die begrenzte Sphäre der individuellen Psyche beschränkten Begriffs des gewöhnlichen Sprachgebrauches, sondern als Wille, als Begriff der Ur-Spontaneität des An-sichs der Kraft und damit des materiellen Seins wie letzteres auf Grund der Erkenntnisstheorie und einer philosophisch geläuterten Physik, als das Combinations-Produkt psychischer Reactionen auf die Functions-Modi eines Dynamiden-Systems dem Geiste sich darstellt; als Wille, wie dessen Begriff bereits die Schranke zwischen dem Individuum und dem allgemeinen Sein, von dem es sich als von seinem Mutterboden mit nur relativer Selbstständigkeit abhebt, weggeräumt hat.

Als Idee nicht in dem Sinne, wie die gewöhnliche Sprache dieses Wort gebraucht: als Bezeichnung einer bewussten, aus Anschauungselementen von der Phantasie combinirten Vorstellung mit bloss immanenter Realität; sondern als Urgedanke, als aller bewussten Anschauung voraufgehender Urquell aller qualitativen Bestimmungen, sowohl im Reich des Anschaubaren, wie im Gebiet der blossen Innerlichkeit, des Empfindens und des abstracten Denkens.

Nur durch die Erkenntniss, dass das Bewusstsein ein Accidens der Vorstellung ist, kann der Inhalt des Seienden als Vorstellung, als

Moment des Geistes bezeichnet werden; nur durch die Erkenntniss, dass der Wille, so wie ihn die ältere Psychologie als bewusste Function kennt, nur eine Species seines Genus ist, dass der Wille als reiner Grund des Seins und Geschehens ewig unbewusst ist,*) macht es möglich, die Realität der Welt, wie sie als Materie und Kraft und Bewegung sich wahrnehmbar und fühlbar macht, als Wille zu bezeichnen. Vorstellung und Wille sind die Bestandtheile des Geistes und somit, weil sie unbewusst sind, ist es auch letzterer, als das Subject der Attribute. Nur der unbewusste Geist ist fähig, monistisches Princip im strengen Sinne des Wortes zu sein.

Wie Hartmann in der Phil. d. Unbew. — unter welchem Terminus wir stets, wenn das Gegentheil nicht ausdrücklich bemerkt ist, Hartmann's System verstehen, wie es sich in seinen sämmtlichen bisan erschienenen Werken entwickelt, nicht das speciell diesen Titel tragende Erstlingswerk — diesen principiellen Begriff des „Unbewussten" (als des All-Einen unbewussten, absoluten Geistes) gewinnt und seine Berechtigung begründet, das setzen wir als vollkommen bekannt voraus; wie wir selber in das Verständniss des Hartmann'schen Gedankenbaues eingedrungen sind, wird die Kritik seiner Kritik hinlänglich erkennen lassen.

Um allen Missverständnissen vorzubeugen, ist endlich noch zu bemerken: das Object der nachfolgenden Studie ist ein Begriff und die Spiegelung dieses Begriffes. Der Begriff ist Object, nicht das diesem Begriff correlative reale Wesen; wir lassen die Phil. d. Unbew. einfach Philosophie der Wahrscheinlichkeit sein; wir bekennen uns nicht in dem Sinne dazu, dass sie die absolute Wahrheit sei, sondern nur so, dass wir sie für die höchste Form der philosophischen Erkenntniss auf der, vom bewussten Geiste in der Gegenwart erreichten Stufe der Selbstentwickelung erachten. Wenn wir also gegen die Meinungen Anderer kämpfen, so kämpfen wir nicht für „das Unbewusste" als das Absolute, sondern für den Begriff desselben, wie Hartmann ihn erfasst. Auf diese Weise haben wir immerhin etwas vor der Mehrzahl der von uns Bekämpften voraus: das sich bescheiden können.

---

*) Das hindert nicht, dass er als das Princip der Realität auch die Kraft des Bewusstwerdens ist.

2. Classificirung der Gegner.

Wir betrachten nur die Standpunkte partieller Opposition (da bei theilweiser Concordanz grössere Hoffnung ist, dass die Spiegelung der Hartmann'schen Fundamental-Gedanken eine correctere sei), und ordnen diese in drei Gruppen.

A. Aus dem Schopenhauer'schen Gedankenkreis hervorgegangene Denker. Diese anerkennen a) mit der Apriorität des Willens als psychisches Grundprincip sowohl, als An-sich des All-seins, die essentielle Unbewusstheit der Natur als solcher. Das „Unbewusste" wird als der „blinde" Wille Schopenhauers acceptirt; sie verwerfen aber b) die „unbewusste Vorstellung" als gleichberechtigtes Princip, identificiren die Form des Willens mit seinem Inhalte und behaupten die Vorstellung als identisch mit dem Begriff Bewusstsein.

B. Aus dem Hegel'schen Gedankenkreis hervorgegangene Denker. a) Die Unbewusstheit der Vorstellung, als Inhalt und An-sich des Seins wird anerkannt. Das „Unbewusste" erscheint als die Hegel'sche Idee im Zustand des An-sichs und des Anders-Seins in ihrer Naturentlassung. b) Die Zurückführung der Energie der Seinsbewegung und der Initiative der Weltsetzung auf das Princip des Willens wird verworfen. Der Wille ist bewusster psychischer, secundärer Vorgang: eigentlich nur eine unmittelbar natürliche Bejahung oder Verneinung der (der Idee immanenten) Selbstbewegung.

C. Sowohl der unbewusste Wille als die unbewusste Vorstellung wird verneint; beide sind nur Momente des bewussten Geistes; der Wille hat zwar Theil an der Realität und hat die Realität als Object, ist aber nicht die Realität als solche. Diese, als Körperlichkeit, Ausgedehntes oder Stoffliches gedacht, ist etwas als Natur neben dem Geistigen selbstständig vorhandenes.

Diese Gruppe spaltet sich in zwei Unterabtheilungen: a) die Natur, aus deren Schoosse sich der Geist frei macht, ist selbst Product des absoluten, transcendenten Geistes, in welchem (bewusste) Vorstellung und (bewusster) Wille untrennbar zur Schöpferkraft vereinigt sind. b) Die Natur ist das Letzte; der aus dieser erwachsende Geist, als bewusste Vorstellung und Wille, ist ein Gewordenes.

Diese Gruppe, die als Unterabtheilungen die Gegensätze des Theismus und des Naturalismus umfasst, ist die der Phil. d. Unbew. am

fernsten stehende; sie enthält nur eben den ersten Dämmerungsschimmer des Begriffes des „Unbewussten". Letzteres ist bei a) eine undefinirte Emanation des bewussten Geistes, ein unfassbarer Schemen — eigentlich nichts anderes, als der Schatten, den der nicht von der Hand zu weisende Begriff in Systeme hineinwirft, wo er keinen Raum findet, ohne dieselben ganz auseinander zu sprengen. Bei b) bedeutet es bei mangelhafter Distinction bald das relativ unbewusste Bewusstsein untergeordneter Nervencentren, bald den physikalischen Vorgang selbst, die Mechanik der atomistisch arbeitenden Gehirnmaterie.

A. Die Kritik aus Schopenhauer'schen Gesichtspunkten.

3. Die Bekämpfung der unbewussten Vorstellung.

Wir wenden uns zur Gruppe A, und begegnen da C. Göring (System der kritischen Phil. I. Th. Leipzig 1874); der Wille ist der Untergrund des psychischen Lebens; er ist Ursache des Gefühls, und zwar „der unbefriedigte Trieb als Ursache des unangenehmen Gefühls der Unlust oder des Schmerzes und die Lust oder das Behagen die Wirkung der Befriedigung des Triebes", und zwar „ist jeder Wille an sich unbewusst und gelangt erst durch die Erfahrung zum Bewusstsein", „wird erschlossen durch die Gefühle der Lust und Unlust" (pp. 50, 60, 65, 90). „In der Praxis ist man über das Verhältniss des Gefühles zum Willen nie zweifelhaft; man betrachtet stets das erstere als Wirkung der Ursache, und handelt nach der Regel: *sublata causa tollitur effectus*". „Für die Wissenschaft liegt nicht der mindeste Grund vor, diese Annahme der Praxis zu verwerfen" (p. 93). Er geht weiter, und anerkennt das „unbewusste Denken" (p. 179), jedoch ist das, was er darunter versteht, nur ein relativ unbewusster Vorgang. Unbewusstes Denken ist nur die unbewusst erfolgende Verknüpfung bewusster Elemente, „ist die durch den psychischen Mechanismus ohne Zuthun des Bewusstseins erfolgende Verknüpfung bewusster Vorstellungen; das bewusste Denken ist ebenfalls die Operation mit bewussten Vorstellungen, wird aber mit Rücksicht auf einen bestimmten Zweck geleitet, während das unbewusste Denken ein natürlicher und nach den Naturgesetzen sich vollziehender Process ist." Die Verfehltheit dieser Unterscheidung liegt auf der

Hand. Erstens geht im bewussten Denken die Verknüpfung auch nach Naturgesetzen vor sich und nicht nach dem *liberum arbitrium indifferentiae* in einem naturtranscendenten Gebiet des reinen Geistes; diese Wendung wäre ganz geeignet, Göring irrthümlicher Weise einer dualistischen psychologischen Anschauung zu zeihen. Zweitens muss auch das „unbewusste Denken" durch einen Zweck in Gang gesetzt werden, sonst ist der Vorgang kein Denken, in dessen Begriff das Zweckvollsein schon eingeschlossen ist. Drittens ist, wenn auch beim „unbewussten Denken" die Elemente bewusste für die Grosshirnhemisphären sind (aus deren Summe mein, das Ich-Bewusstsein sich zusammensetzt), kein qualitativer Unterschied zwischen diesem und dem bewussten Denken, sondern nur ein quantitativer, insofern des letzteren Vorstellungsreihen von der accessorischen Vorstellung „ich denke" und „ich denke" begleitet wird; denn auch beim bewussten Denken fällt das Moment des Fortganges von einer Vorstellung zur andern in's Gebiet des Unbewussten, und zwar in's relativ wie in's absolut Unbewusste, sofern manche Elemente des Denkens, bevor sie in die Reflexion als deren Bestandtheile eintreten, schon in untergeordneten Centren bewusst waren, und andererseits, insofern als zu jeder bewussten Vorstellung das Correlat des materiellen Gehirnvorganges vorhanden ist, welches an-sich unbewusster Wille und unbewusste Vorstellung ist.

Göring verwirft die unbewusste Vorstellung als Inhalt des Willens (daher jene unklare Beschränkung des durch die Thatsachen der Erfahrung abgerungenen Zugeständnisses des unbewussten Denkens); sie ist ihm eine unberechtigte Uebertragung aus dem bewussten in's unbewusste Gebiet; er meint: Hartmann selbst halte es für unerlaubt, dass die Bestimmungen der bewussten Geistesthätigkeit auf die unbewusste übertragen werde, alles was aber Hartmann vom unbewussten Willen behaupte, nämlich, dass er, um wollen zu können, „etwas" wollen müsse, welches „etwas" eben die Vorstellung sei, das sei lediglich nur der Selbstbeobachtung entnommen. Der unbewusste Wille aber kümmere sich nicht um die „ideelle Möglichkeit" seiner Befriedigung, noch um einen „etwaigen Widersinn". „Es ist dem natürlichen Willen eigenthümlich, alle Gedanken, welche sich nicht unmittelbar auf seine Befriedigung beziehen, oder gar deren Gegentheil zum Inhalt haben, möglichst abzuwehren oder zu verdrängen." Wenn der Wille die seiner Richtung contrairen Gedanken abwendet

und verdrängt, so hat er an seiner Richtung, an deren ungehinderte Verfolgung die Möglichkeit seiner Befriedigung geknüpft ist, einen Inhalt, der selbst gedanklicher oder ideeller Art sein muss, wenn er in Comparation mit dem zu verdrängenden Gedanken soll kommen können. Der Einwand geht also nur gegen das „Was" des Inhaltes der unbewussten Vorstellung — eine secundäre Frage — und berührt den Differenzpunkt zwischen Hartmann's und Schopenhauer's Willensbestimmung gar nicht. Es dürfen dem unbewussten Willen allerdings Eigenschaften nicht deswegen zugesprochen werden, weil solche dem s. g. bewussten Willen eigen; dagegen ist auch nicht gesagt, dass etwas dem unbewussten Willen darum nicht zugehören könne, weil es auch dem s. g. bewussten zukommt, denn beide sind eben Wille, und es liegt auch der Schluss nahe: gewisse Qualitäten des s. g. bewussten Willens — in unserem Falle: ideellen Inhalt zu haben — möchten aus dem Wurzelgrunde, dem Unbewussten, mit hinüber in's Bewusstseinsgebiet genommen sein. Ein so überspanntes Gebot hiesse der Willensphilosophie überhaupt die Lebenswurzel durchschneiden. Denn der Begriff des Willens selbst mit Haut und Haar, nicht nur sein als Vorstellung bezeichneter Inhalt, ist wieder durch die Vorstellung vermittelt, der „Selbstwahrnehmung entnommen, wie überhaupt jedes Princip dies ist," weil wir nicht „aus der Haut unseres Denkens" heraus fahren können. Entweder der unbewusste Wille, als das transcendentale (d. h. als transcendent gedachte) Ansich sowohl unseres Geistesleben, wie des allgemeinen Seins, ist wie der s. g. bewusste Wille „die Form der Causalität von Idealem zu Realem" (Phil. d. Unbew., Bd. I, S. 106—7), wobei also ein ideales — resp. Vorstellungs-Moment *conditia sine qua non* für seine Thätigkeit ist, oder es ist gar keine Berechtigung vorhanden, die Setzung der Realität und diese selbst als Wille zu bestimmen. Wenn der Wille nicht dasjenige als seinen Inhalt hätte und realisirte, was die subjective, bewusste Anschauungs-Vorstellung als Inhalt der transcendenten Wirklichkeit reproducirt, so wäre gar kein Grund, keine Berechtigung vorhanden, jene bewusstseins-transcendente Realität „Wille" zu nennen.

Wäre das Transcendent-Reale nur Wille durchaus als solcher, und der Wille wäre, wie Göring anerkennt, durchaus unbewusst, so könnten wir ihn gar nicht erkennen. Denn was wir an der innern und der äussern Realität erkennen, ist immer eine Vorstellung, die

Kraft ihrer Existenz, ihrer Wirksamkeit und Widerstandsfähigkeit. — Die Eigenschaft, dass wir uns an der vorgestellten Wand unter Umständen den Kopf stossen können — ist etwas, was eben nur deswegen als Wille bezeichnet wird, weil seine absolute Abhängigkeit und Zusammengehörigkeit mit dem ideell fassbaren Inhalt der Realität die Wesensgleichheit beider, also die Geistigkeit des Realseienden bekundet. Wäre die bewusstseins-transcendente Realität nicht inhaltlich Vorstellung, so wäre kein Grund, sie als Wille zu declariren; „Stoff" wäre eine ebenso gute Bezeichnung für die absolut umfassbare Transcendenz. Die Fassung der Realität als Wille entspricht dem Bedürfniss, ein Etwas zu bekennen, welches einestheils als ein Geistiges die Bedingung der Möglichkeit bietet, dass „Erkenntniss" sei, und andererseits einer vor aller Auflösung in bloss ideelle Dialektik sichere Realität gewähre.

Nach Schopenhauer erfasst das Individuum den Willen unmittelbar in seinem Innern; macht man aber — wie Göring — Ernst mit der Unbewusstheit des Willens und der uns nur secundär vermittelten Erfassung desselben, so ist auch die Aufnahme der Vorstellung als Inhalt Bedingung für die Möglichkeit, die Erfassbarkeit desselben zu behaupten.

Göring vertritt mit Hartmann die psychologische Zweitheilung, wonach das Gefühl kein selbstständig zwischen Wille und Vorstellung stehendes Grundvermögen ist. Auch ihm ist das Gefühl Modification des Willens, an die sich die spontane Qualität des primitiven Bewusstseins heftet. Wer aber die Vorstellung als Inhalt des Willens verneint, der begeht einen Widerspruch, wenn er das Gefühl an den Willen, als dessen Folge, heftet und doch im Uebrigen die Unbewusstheit des Willens behauptet. Soll der Wille unbewusst sein und bleiben, und doch das Gefühl — als primäres Bewusstsein — die Modifikation des Willens sein, so kann es eben nur Modification seines Inhaltes, nicht seiner Form sein, während doch die Form, die der Wille dem ideellen Inhalt kraft seines Wesens ertheilt, indem er ihn als seinen Inhalt in sich fasst, die Bedingung ist, dass dieser Inhalt unter gewissen von Aussen kommenden Einwirkungen aus dem Zustande der reinen Objectivität oder Nach-aussen-sein zur Subjectivität, zum In-sich-sein gelangt. Wie sollte der Wille den Willen modificiren können, wenn in jedem einzelnen Willensact Form und Inhalt ganz homogen wären?

4. Die Bekämpfung der Objectivität der Idee.

Während Göring im I. B. seiner citirten Schrift (ein II. ist uns nicht bekannt geworden) auf dem psychologischen Gebiete bleibt, treten wir mit J. Bahnsen auf das auch die Methaphysik umschliessende Gebiet hinüber — was innerhalb der Willensphilosophie nur ein kleiner Schritt ist.

Für Bahnsen ist der Wille das Wesen alles Seins und als solcher durchaus inhaltsvoll; aber dieser Inhalt ist nicht die Idee (die Vorstellung), die vielmehr nur ein secundäres Product des Willens im Bewusstsein sein soll, sondern der Wille hat einen eigenen Inhalt, und zwar einen real-dialectischen. „Dass der Wille nicht schlechthin stille steht, stagnirt, das dankt er nichts anderem in der Welt als seinem eigenen, zu Mitteln, Zwischen- und Endzwecken sich auseinanderlegenden Wesen. Zu dieser — in seiner reichen Gliederung bunt sich exponirenden — Selbstgruppirung des in sich eben nicht leeren Willens bedarf es aber keiner ihm wesensfremden, jemals auch nur in gedachter Eigenständigkeit neben oder ausser ihm vorhanden gewesenen Idee, sondern einzig und allein der Auseinander- und Nachaussensetzung (Projicirung) dessen, was schon von jeher ein endogen wie implicite in ihm Liegendes war.“ („Zur Phil. d. Geschichte“ C. Duncker, Berlin, 1872. p. 12.)

Dieser Inhalt ist ein durchaus vernunftwidriger, logisch-unmöglicher; so dass nur das Undenkbare real, das Reale aber nicht logisch zu construiren ist. Das Logische hat sein Bereich nur innerhalb des (psychologisch) subjectiven Denkens, es ist also nur ein einzelnes Moment innerhalb des alogisch-dialectischen Weltprocesses, es wird dadurch, durch seine vereinzelte Stellung im Strome des Alogischen, nur ein Mittel zu jener Bewegung des Willens, dem „Zerren an sich selbst zur ewigen Qual.“ Und wie das Logische, als das Gesetz des Denkens, nur ein Moment, ein Specialfall und selbst ein Widerspruch in der Bewegung des Willens ist, so ist die in der Welt sichtbare Ordnung und Gesetzmässigkeit nicht etwa eine logische; sondern es gliedert sich aus den allgemeinen Specialwidersprüchen nach dem Gesetz des Widerspruches eine gewisse Harmonie. Das Weltsein ist also fern davon, ein Chaos zu sein; es ist Process, aber ein dialectischer, nicht ein logischer, wie Hartmann und Hegel wollen. Während

des Netzes seiner Kategorien zu stossen; dazu gesellt sich der Vorwurf, dass die unbewusste Vorstellung eine *contradictio in adiecto* sei („Metaphysische Voruntersuchung zum Verhältniss von Wille und Motiv") und endlich bestreitet er die von Hartmann verfochtene Vernünftigkeit des „Wie" und „Was" des Weltprocesses als auf einer Unterschiebung und Verwechselung beruhend. Er meint: die ganze Beweisführung für die logische Natur des Weltinhaltes drehe sich im Kreise um eine auf das Wirkliche fundirte Definition. Es werde das Logische „vertauschend identificirt mit dem in allem Wirklichen mächtigen Formalprincip" — „ein Hegel abgesehenes Escamotagestück." Bahnsen bringt dagegen beim Anlegen des Maassstabes an die ideelle Beschaffenheit des Wirklichen das Empfindungsmoment in Anwendung. Er neigt zu einer Confundirung des eudämonologischen und logischen Werthmessers. Da nun an ersterem Maassstabe gemessen der Weltinhalt zu kurz erscheint, so verblendet er sich gegen die Logicität desselben. Insofern dieser eudämonologische Werthmesser berechtigt ist (bei der Entscheidung der axiologischen Frage) hat ihn Hartmann selbst gegen den Hegelianer Volkelt in Schutz genommen.*) Unzweifelhaft liegt ebenso wenig die Berechtigung vor, die axiologische Frage in optimistischem Sinne zu beantworten, weil der Weltinhalt sich unter die Kategorie der Logicität fügt, als es anderseits gestattet ist, die logische Natur des „Wie" und „Was" des Seins darum zu bestreiten, weil das so erfüllte Sein als solches ein leidvolles für das Gefühlsindividuum ist. Die beiden Betrachtungsweisen haben beide ihre relative Berechtigung, sofern sie beide je einer Seite des Seins entsprechen, und so auf eine Zweiheit der Erscheinungsprincipien hinweisen. Allerdings nur der Erscheinungsprincipien, nicht des Wesens. Bahnsen hat recht, dass ein ausser dem Willen stehendes Princip nicht im Stande wäre, den Willen von einem Moment zum andern zu drängen; aber das trifft Hartmanns Doctrin gar nicht, sondern beruht auf einem Irrthum. Der „unüberwundene Rest dualistischer Auffassung," der Hartmann auch von Bahnsen vorgeworfen wird, ist nur in den Köpfen der Kritiker Hartmanns vorhanden. Bahnsen fasst den Willen als wesenhaftes Subject, an das die inhalt-offerirende Idee als ein zweites Subject heran tritt.

*) In: „Zur Metaphysik des Unbewussten"; als zweite Auflage wieder abgedruckt in: „Neu-Kantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus". Abschn. C. pp. 323—325.

Bahnsen versteht den Willen als Willewesen, Hartmann hat ein Wesen, welches als Wille fungirt, daneben aber auch die Ideen in sich birgt. Wenn Bahnsen also sagt: es habe der Wille seinen eignen Inhalt, so kann man das von Hartmanns Wille insofern auch sagen, als das wollende Wesen den Inhalt seines Willens auch in sich selber trägt, nicht aber von einem andern Wesen neben und ausser sich erhält. Für das Gebiet der (erkenntnisstheoretisch-transscendenten) Wirklichkeit, der intuitiven, unbewussten Realisation, betont Hartmann allerorts die absolute Untrennbarkeit von Wille und ideellem Inhalt; für die philosophische Reflexion ist die begriffliche Trennung nothwendige Forderung. Es kann ja möglich sein, dass unser discursives, logisches Denken an das unserem Bewusstsein transscendent Seiende und Wesende gar nicht heranreicht; doch das ist eine erkenntnisstheoretische Frage für sich. Es wird vorläufig unter der Voraussetzung philosophirt, dass wir die Wahrheit wenigstens im Bilde ergreifen können, und so ist denn auch die Unterscheidung der Prädicate Inhalt und Form, Wille und Vorstellung gerade so gefordert, wie überhaupt die — von Bahnsen ausdrücklich betonte — Unterscheidung von Prädicat und Subject.

Bahnsens specielle Differenz von Hartmann ist die Bestimmung des Willensinhaltes als ein den Widerspruch in sich tragendes (dialectisches) Realmoment, statt der logischen Idee; dagegen hat er mit allen Schopenhauerianern gemein: die Opposition 1. gegen die Unterscheidung des Willensinhaltes von der Form seiner Realisation, 2. gegen die Verlegung der Idee in das Sein selbst, (abgesehen von seiner Spiegelung im Intellect) und 3. endlich gegen den Begriff der „unbewussten Vorstellung" (als des transcendenten Vorbildes der immanenten nachbildlichen bewussten Vorstellung).

5. Der Schopenhauerianismus als unvollkommene Philosophie des Unbewussten.

Aller Schopenhauerianismus ist mangelhafte Philosophie des Unbewussten. Phil. d. Unb. ist er, weil das An-sich alles Naturseins und alles psychischen Geschehens die unmittelbare Darstellung eines absolut unbewussten Principes, des „blinden" Willens ist; „mangelhaft" ist sie, weil das Bewusstsein eine Thatsache ist, für die aus dem Princip heraus keine Erklärung möglich ist, denn die Entstehung des

Intellectes mit seinem unendlichen Reichthum der die „Welt als Vorstellung“ schaffenden Denk- und Anschauungsformen, aus dem blossen, als Form und Inhalt einheitlichen Willen heraus, ist ebenso undenkbar, wie die Entstehung aus dem „Stoff“ nach dem Credo des naiven Materialismus. Bei Schopenhauer und denjenigen seiner Nachfolger, welche mit ihm am subjectiven Idealismus festhalten, entsteht die Vorstellung als Hirnproduct, das Gehirn aber ist angeschauter Wille zum Denken. Hier liegt die Ungereimtheit, dass aus dem blinden, dummen Willen das logische Weltbild werden sollte in einer Kreisbewegung noch etwas verschleiert — nicht verhüllt, denn der materialistische Schleier ist selbst zu fadenscheinig. Bei den Schopenhauerianern aber, die wie Bahnsen, Phil. Mainländer („Phil. der Erlösung“) u. A. m., den subjectiven Idealismus mit einem transscendentalen Realismus vertauschen, tritt die Unfassbarkeit des Gedankens völlig nackt hervor: dass der Wille das reale Correlat der Vorstellung sein soll, in sich durchaus inhaltsvoll, und eben so mannigfaltig gegliedert wie diese durch ihn bedingten Vorstellungsbilder selbst, während doch die beiden Inhaltsfolge-Reihen ganz unvergleichbar sein sollen.

Hartmann bezeichnet den Inhalt des Willens als „unbewusste Vorstellung“. Die Schopenhauerianer (und mit ihnen viele Theisten und Naturalisten) meinen, „unbewusste Vorstellung“ sei eine *contradictio in adiecto*. Die gewöhnliche Sprache versteht unter Vorstellung zwar allerdings in erster Linie einen Bewusstseinsinhalt, und zwar entweder eine Anschauung eines (instinctiv als draussenstehend angenommenen) realen Objectes, oder einer solchen der Phantasie oder Erinnerung — in beiden Fällen aus Elementen bestehend, die einmal als von aussen gegeben erschienen. In zweiter Linie bezeichnet die gewöhnliche Sprache aber auch einen sogenannten objectiven Vorgang mit demselben Terminus: man spricht von einem aufgeführten Theaterstück als von einer „Vorstellung“ u. s. w.*) Die Philosophie hat sich immer berechtigt gehalten, die dem praktischen Bedürfniss dienenden Bezeichnungswörter zur Benennung höherer, weiterer, oder auch engerer, dafür aber schärfer bestimmter Begriffe zu verwenden. So macht

*) Aehnlich im Französischen und Englischen im Anschluss an's Lateinische, wo die Worte: *présentation*, *représentation* auch Doppelbedeutung haben; allerdings wird daneben im ersten Sinn *conception* und *perception* gebraucht, welche aber ebenfalls auch einen transcendentalen Sinn einschliessen.

es die Willensphilosophie mit dem Willen. Der gewöhnliche, dem gemeinen Bedürfniss dienende Verstand kennt auch nur bewussten Willen, als psychische Kraftquelle individueller Lebewesen. „Schopenhauers Wille" gilt der gemeinen Sprache, als dem Organ des gewöhnlichen auf's Praktische gerichteten Verstandes, für einen eben so künstlich extrahirten Begriff, wie die „unbewusste Vorstellung" Hartmann's, und stösst daher auch wirklich bei Theisten und Naturalisten auf ähnliche Einwendungen.

Vorstellung im weitesten Sinne ist Darstellung eines Etwas durch ein Anderes. Wenn — das Unmögliche als möglich gedacht — Taube und Blinde vor einem leeren Zuschauerraume ein Schauspiel aufführten, so wäre das nicht umsoweniger eine „Vorstellung", wenn ihr schon kein Auditorium gegenüber stände, für welches (als die Subjecte) sie Object wäre. Das Beispiel hinkt zwar, wie alle Bilder und Gleichnisse mehr oder weniger hinken, denn die blind-tauben Schauspieler würden immerhin ein Bewusstsein ihrer Action haben; trotzdem hat das gebrauchte Bild seine Berechtigung. Die unbewusste Vorstellung ist eine ideelle Begebenheit, deren Realität durch den blinden Willen vermittelt ist; sie hat an ihrer ideellen Natur die Möglichkeit, bewusste Vorstellung zu werden, aber sie ist deswegen als unbewusste Vorstellung nicht weniger real, wenn sie auch nicht in den Zustand des Bewusstseins übergeht.

Sie ist überall wo Wille ist, denn sie ist wesenseins mit ihm und sein Inhalt, sie ist das Qualitative der Realität. Es ist die Natur der Vorstellung, Inhalt zu sein. Inhalt der Realität, Inhalt des Bewusstseins; das Bewusstsein aber ist Accidenz an der Realität, d. h. an dem im Willen sich realisirenden Wesen.

Nur in seinem ideellen Inhalt — als Vorstellungen kann das Wesen, das als Willen sich selbst realisirt, zu sich selbst kommen; in der Form des Willens geht es nur aus sich heraus, geht — wird zu einem Andern.

„Vorstellung" schlechthin ist ein weiterer Begriff als „bewusste Vorstellung" und meint einfach ein Hingestelltes, ein Vor-sich-gestelltes; das „sich" kann hier aber eben so gut das Subject des Stellens, d. h. das dem Inhalt der Vorstellung innewohnende Subject bedeuten, als das Bewusstseinssubject, welches die bewusst-gewordene Vorstellung, als das Vor-sich-gestellte bezeichnet.

Es liegt keine Berechtigung vor, Vorstellung mit Bewusstsein zu

confundiren, und nur, wo dies geschieht, erscheint „unbewusste Vorstellung" als *contradictio in adiecto*. Die „Phil. d. Unbew." ist in sehr weite Leserkreise gedrungen; dass die unbewusste Vorstellung in manchen Köpfen „guter Leute aber schlechter Musikanten" als „unbewusstes Bewusstsein" gespukt haben wird, ist sicher. Wenn alle Missverständnisse, die sich an die Begriffe und Verbaldefinitionen der Phil. d. Unbew. heften, durch die urtheilsprechende Geschichte von deren Werthe abgezogen würde, so wäre es allerdings schlimm bestellt um die Unsterblichkeit ihres Autors, denn der Missverständnisse sind viele und sie kommen eben leider nicht nur bei den Laien vor. Doch wir getrösten uns der Erfahrung, dass die Brille immer schärfer und klarer ist, mit der die jeweilige Vergangenheit betrachtet wird, als die für die Gegenwart und Zeitgenossen bestimmte.

Bevor wir die Schopenhauerianer verlassen, ist hier noch C. Freiherr du Prel's zu gedenken, welcher durchaus im Sinne Hartmann's dem Willen die unbewusste Vorstellung als coordinirtes Princip zugesellt. Seine Auffassung des Unbewussten weicht nur in dem (uns an dieser Stelle nicht beschäftigenden) Sinne von derjenigen Hartmann's ab, dass ihm das Zu-sich-selbst-kommen des an sich unbewusssen Weltwesens im Weltprocess, nicht blos das Mittel zu einem negativen Endzwecke, sondern Selbstzweck ist. Natürlich setzte dies ganz andere metaphysische Hypothesen voraus, auf die du Prel sich aber nicht einlassen zu wollen scheint, und eben so eine abweichende Weltanschauung. In seinem Essay „zur Metaphysik der Geschlechtsliebe in ihrem Verhältniss zur Geschichte" spricht er diesen Fortgang und das Verhältniss des Unbewussten zum Bewusstsein in den Worten aus: „Der Sinn der Culturgeschichte ist die schrittweise Verdrängung des Unbewussten durch das Bewusstsein, des Instinctes durch die Reflexion: ihr Ziel, wie vielleicht das der Naturentwickelung überhaupt, das höchstgesteigerte Bewusstseinsleben. Diese Verdrängung des Unbewussten aber ist nicht im Sinne einer Bekämpfung zu fassen. Das Unbewusste ist nicht Princip einer Retardation, sondern vielmehr treibendes Moment in diesem Processe und auf dem Höhepunkt der Entwickelung des Bewusstseins wird der Mechanismus des Bewusstseins zusammenfallen mit der Technik des Unbewussten."

B. Die Kritik aus Hegel'schen Gesichtspunkten.

6. Die Bekämpfung des unbewussten Willens.

Zum Princip des unbewussten Geistes bekennt sich auch der Hegelianer Johannes Volkelt. Seine Schrift „das Unbewusste und der Pessimismus" (Berlin bei F. Henschel, 1873) ist die umfangreichste, eingehendste Auseinandersetzung mit der Hartmann'schen Philosophie vom Hegel'schen Standpunkt aus und für diesen ebenso prägnant, unbeschadet der Selbstständigkeit des Verfassers, wie die Bahnsen'sche Kritik für denjenigen des Schopenhauerianismus. In Hartmann's metaphysischem Unbewussten erkennt der Hegelianer Volkelt die „Idee an sich"; im Unbewussten in der individualisirten Natur und der Leiblichkeit (als letzten Naturstation): die „Idee im Anderssein"; mit Hartmann ist ihm der Weltprocess das Mittel des Zu-sich-selbst-kommens, des Für-sich-werdens der Idee. Hören wir, wie Volkelt trefflich das Unbewusste darstellt; der Grund, warum er in der Regel das „unbewusst Logische" sagt, wo bei Hartmann einfach „das Unbewusste" steht, ergiebt sich später hinlänglich. „Das unbewusst Logische umfasst zwei Momente, die dem gewöhnlichen Bewusstsein für unvereinbar und schlechthin auseinander fallend gelten, in wesentlicher Einheit. Das Unbewusste hat zu seinem Inhalt das Logische; das Logische aber gehört dem Denken an, es ist nichts anderes als das Denken selbst. Das Denken aber ist durchaus ideeller Natur, sein Inhalt fällt nicht gleichgiltig, sondern ist innerlich vermittelt, sich selbst durchsichtig. Die eine wesentliche Seite des Unbewussten liegt demnach in seiner begrifflichen, ideellen Natur; sein Inhalt wird durch Gedanken gebildet. Gedanken und Begriffe aber werden vom gewöhnlichen Bewusstsein nur dem bewussten Subject zugeschrieben; ein Gedankeninhalt ist ihm nicht anders vorstellbar, als unter der Form des Bewusstseins. Die Innerlichkeit und Idealität fällt ihm schlechtweg mit dem Bewusstsein, dieser allerhöchsten Form der Innerlichkeit, zusammen. Der Begriff des unbewusst Logischen nun fordert, diese innige Verknüpfung nicht vorzunehmen, vielmehr den Gedankeninhalt, also z. B. die Beziehung von Ursache und Wirkung, für sich, ohne den Spiegel des Bewusstseins, zu denken. Das Ideelle soll ohne ein wissendes Subject bestehen; es soll ein selbstständiges, objectives, gleichsam ein Naturleben haben. Damit sind wir zu dem

zweiten Moment im unbewusst Logischen gekommen. Der Begriff soll als objectiv, der Gedankeninhalt mit Weglassung der Bewusstseinsform als seiend gedacht werden. Damit wird wiederum dem gewöhnlichen Bewusstsein etwas äusserst Hartes und Schwieriges zugemuthet. Die Form des Objectseins, des vom Bewusstsein unabhängigen realen Daseins, verbindet das gewöhnliche Bewusstsein ausschliesslich mit der äussern Natur, mit der ausgedehnten Körperwelt. Hier aber kommt dies Naturdasein dem Ideellen, dem Gedankeninhalt als solchem, dem Begriff zu. Wenn z. B. von der Denkkategorie der Causalität die Bewusstseinsform abgezogen wird, so bleibt das, was sachlich in dieser Kategorie ausgedrückt ist, nichts desto weniger in seiner ganzen Eigenthümlichkeit bestehen. Sein Dasein ist, wie vorhin, ideell, zugleich aber ausschliesslich objectiv; wie vorhin begrifflich, zugleich aber natürlich. In der Verbindung dieser Gegensätze liegt das Schwierige dieses Begriffes. Zugleich aber liegt darin ein Beweis für die hohe Entwickelung des modernen Bewusstseins, dem dieser Begriff geläufig zu werden beginnt" (p. 7—8). Diese Darstellung passt durchaus auf den Begriff des Unbewussten bei Hartmann, wenn man nur da, wo von dem Begriff als etwas natürlich-seiendem die Rede ist, statt „Begriff" im Sinne von *realia post rem*, „Idee" als *realia ante rem*, als innerer Bestimmung nicht eines Allgemeinen, sondern eines Concreten setzt. Dieses zur Sicherung des Verständnisses zu thun sind wir berechtigt, da Hegel selbst Idee und Begriff identisch setzt; so wenn er sagt, dass die Idee nicht der abstrakte, formelle, sondern der sich aus sich selbst mit unterschiedenem Inhalt erfüllende concrete Begriff sei.

Hegel gebraucht zwar nicht die Bezeichnung „unbewusste Vorstellung", sondern spricht nur von „unbewussten Gedanken" als dem objectiven geistigen Sein; auch tritt das „Unbewusste" nur in der Logik klar und bestimmt hervor, während, wo die Natur behandelt ist, das positiv — und blos relativ — unbewusste Geschehen nicht zur genügenden Unterscheidung kommt; so dass Volkelt es Hartmann als Verdienst anrechnet, dass er das Unbewusste auf seinen Wandlungen durch die Natur verfolgt und überall auf das ergänzende und sich ablösende Ineinander von unbewusstem und bewusstem Denken und Sein hinweist.

Nun kommen wir aber zur Opposition, welche ein regelrechtes Gegenstück zu derjenigen des Schopenhauerianismus bildet.

Ist letzterem mit dem Willen als dem Setzungsprincip der Realität auch der ganze Inhalt mitgegeben, so diesem mit der Idee, als dem Inhalt des Seins, auch die Energie seiner Wirklichkeit. Bahnsen nennt die Hartmann'sche Vorstellung, als dem Willen coordinirtes Princip: „eine Bettelanleihe bei Hegel"; Volkelt nennt die Erhebung des Willens zum metaphysischen Princip: das Resultat eines übertriebenen Respectes vor der blossen Realität. Nach Hegel trägt die Idee die Bewegungsenergie selbst in sich, als das Moment der Dialectik: den Trieb der Negation, den Widerspruch zu setzen und wieder in sich zu höherer Einheit zurück zu nehmen, wodurch den Hegelianern die Realität als Gegensatz der Idealität als gegeben erscheint. Wie für die Schopenhauerianer im Willen als solchem der ganze Weltinhalt enthalten ist, und nach Bahnsen sich nur in der ihm eigenen real-dialectischen Weise auseinander zu legen braucht, um Idealität und Logicität als Seinsmomente mitzusetzen, so trägt für den Hegelianismus die logische Idee in sich die Energie, zu sein und sich als solche zu bewegen. Wie dort das Logische nur ein Specialfall in dem Netze der Realdialectik ist, so ist hier das Unlogische nur relativ ein solches, denn als identisch mit seinem Gegensatz wird es wieder das absolut, das unendlich Vernünftige.

Wie bei dem modificirt schopenhauer'schen Standpunkt Bahnsens, sind also auch bei Volkelt zwei Momente der Opposition gegen Hartmann's oberstes Princip zu unterscheiden: a) gegen die Correlation des Willens zur Idee, und b) gegen die Bestimmung des Logischen: welches bei Volkelt das Logische an und für sich ist, bei Hartmann aber erst als angewandt auf ein Alogisches existent wird. Bezüglich der Correlation des Willens als Realprincip meint Volkelt (p. 54), dieser Wille sei nichts weiteres als „das unbegründeter Weise selbstständig gemachte treibende Princip des Logischen selbst," und „diese Selbstständigkeit sei dunkler, entbehrlicher Hintergrund." Wenn bei Schopenhauer und den Seinen der Wille sich gebärdet, als ob er mit (unbewusster) Vorstellung erfüllt sei, so kann man von dem Hegel'schen Logischen sagen, es gebärde sich, als ob es den ewig hungrigen Schopenhauer'schen Willen in sich trage. Das Treibende ist als Wille im Geiste, wird vom Geiste als die eine Seite seiner selbst umfasst; nicht aber darf das „treibende Princip", welches ein Mitconstituent des Geistes ist, einseitig in die Idee (in das Logische) gesetzt werden. Denn es hat im Logischen

keinen Raum, da dieses nur ein formales, kein actives Princip ist. Aus sich selbst heraus ist das Logische nicht Ursache, dass ein logischer Fortgang von einem Denk- und Seins-Moment zum andern stattfindet, sondern es ist nur diejenige Beschaffenheit des Geistes, von der es abhängt, dass wenn in diesem Letztern eine Bewegung statthat, dieses neue Moment, so gut wie das vorhergehende ein logisches ist und in logischem Zusammenhang mit allen andern Momenten steht. Der Hegelianismus macht das Logische zum Wesen des Seins, wie der Schopenhauerianismus mit dem Willen verfährt, während beide nur Attribute und Constituenten des Wesens sind.

Bahnsen sagt, die Idee (als solche) sei nicht fähig, das Sein (als Wille) von einem Moment zum andern zu stossen; Volkelt stützt die Verwerfung des Willens als Princip darauf, dass dieser Hartmann'sche reine Wille ja absolut unfähig zu einer Leistung sein müsse, weil er zugestandener Maassen nicht einmal sich selbst als Wollenden setzen könne, sondern der Idee bedürfe, um sich aus dem blossen Aufbäumen zum vollen Sein-setzenden Wollen zu erheben. Nun hat aber der leere Wille seinen Halt in der Wesenheit, der er als Eigenschaft angehört; d. h. die Möglichkeit des Wollens ist begründet in der Wesenheit, welche sowohl den Willen als Potenz in sich trägt, als dasjenige Ergänzungsmoment, dessen er bedarf, um wollen zu können. Volkelt, obgleich er Hartmann's Worte von der Untrennbarkeit von Wille und Vorstellung vermöge ihrer Wesenseinheit citirt, löst dieses Band auf, um hernach die Principien in ihrer Getrenntheit als hinfällig, als „wesenlosen Schein" hinzustellen. Als Grund dieser willkürlichen Auseinanderreissung giebt er den Mangel der Uebereinstimmung derselben an; die Einheit müsste sich in jedem der beiden Theile prädestinirt zeigen. Nun ist die prädestinirte Möglichkeit des Zusammenwirkens und sich Ergänzens ohne Zweifel in ihrer beiderseitigen Geistigkeit gegeben, während eine Gleichheit in der Specialisirung dieser Geistigkeit nicht zur Vereinigung, sondern zur gegenseitigen Ausschliessung führen müsste. Wenn in der logischen Idee der Trieb der Bewegung, die Kraft der In-Existenz-setzung und Behauptung schon mitenthalten wäre, so würde eine solche energische Idee nicht geeignet sein, Inhalt des alogischen Willens zu werden, sie würde ihm kraft ihrer logischen Energie widerstehen. Hätte der Wille irgend einen Inhalt als sein Eigen, und wäre es auch nur die „Leere", so würde er ebenfalls die Idee sich nicht als Inhalt

nahe kommen lassen. Also gerade in der Verschiedenheit der beiden Attribute, in der Entblössung des Einen von der Eigenschaft des Andern liegt die Möglichkeit der Vereinigung zur Realisation.

Wir verfolgen die Differenzen bezüglich der attributiven Principien nicht weiter; wo Volkelt Gebrauch macht vom Unbewussten, da ist es ganz im Sinne Hartmann's, d. h. seine an sich unbewusste Idee wirkt kraft der ihr — vermeintlich — selbst innewohnenden dialektischen Triebkraft gerade so, wie Hartmann's unbewusster Geist*); in seinem Essay „Kant's Stellung zum unbewusst Logischen" theilt er diesem letztern die Rolle zu, die in Hartmann's Erkenntnisstheorie die der Vorstellung, überhaupt dem Bewusstsein apriorischen Synthesen im unbewussten Geiste einnehmen.**)

C. Die Kritik aus theistischen und materialistischen Gesichtspunkten.

7. Das Unbewusste als heruntergekommenes Bewusstsein.

Wir wenden uns nun zur ersten Abtheilung der dritten Gruppe. Die Kritik des theistischen Standpunktes beschäftigt sich mit der Hartmann'schen Metaphysik und Psychologie hauptsächlich nur, sofern sich auf deren Fundament die pessimistische Weltanschauung und die auf pessimistischen Voraussetzungen fussende Ethik erhebt. Es ist allen Gliedern der Gruppe gemeinsam, dass der Wille sowie die Vorstellung nur als Elemente des Bewusstseins genommen werden; dass der Vorstellung eine Kraft und dem Willen Intelligenz zugeschrieben wird. Es wird der Willensbegriff zusammengezogen und nur in jenen Fällen wirklicher Wille anerkannt, wo man nach Hartmann'scher Terminologie von Willkür sprechen müsste; nämlich da, wo das Hin- und Herwogen verschiedener Motive im Beleuchtungskreis des Bewusstseins vorgeht, wo also der Ausfall des Hin- und Herwogens als Wahl erscheint; der Wille ist nur der bewusste Wille, der sein Ziel und sein Motiv kennt — oder wenigstens zu kennen vermeint. Die Theisten operiren also in Wahrheit

*) Vergl. Volkelt, „Die Traum-Phantasie", Stuttgart 1875.

**) Zu diesem Paragraph vergleiche: Hartmann, „Zur Metaphysik des Unbewussten", 1873; 2. Aufl. in „Neu-Kantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus", Abschn. C.

nur mit der Vorstellung des Willens, mit dem Spiegelbild jener Ur-Realität, welche die Willensphilosophie mit ihrem Willensbegriff bezeichnet. Der Wille wird nur als die Quelle der bewussten psychischen Kraft verstanden, und der Impuls zu Handlungen und Bewegungen, die des Bewusstseins entbehren, wird „Trieb", „Instinct" u. s. w. benannt und bleibt ein undefinirtes Mittelding zwischen physikalischer Kraft und dem als solchem zugestandenen Willen.

Ebenso wird Vorstellung mit Bewusstsein identificirt; sie ist nur subjectiver Zustand, jedoch nicht in dem Sinne, wie Hartmann's bewusste Vorstellung subjective Erscheinung ist; sie besitzt eine gewisse Substanzialität, weil das Bewusstsein, dessen Natur sie darstellt, substanziell angenommen wird.*)

Die Kritiker dieser Gruppe sind zahlreich, aber Einer sagt was der Andere, und (mit Ausnahme Michelis', der eine isolirte Position einnimmt) berufen sie sich auch gegenseitig auf einander. Die unbewusste Vorstellung wird als *contradictio in adiecto* verworfen, weil die Erweiterung, die der Begriff bei Hartmann erfahren, nicht anerkannt ist. Der Inhalt der Aussenwelt wird als blosses Natursein, als selbst nicht geistig, sondern als blosse Abbildlichkeit der schöpferischen Gedanken Gottes angesehen; welch' letztere, analog den Bildern, die im menschlichen Geiste einer zu leistenden Arbeit voranzugehen pflegen, als bewusste gedacht werden.

Die Erweiterung des Begriffes „Wille", wird ebenfalls nicht acceptirt, sondern die Kluft zwischen den physikalischen und psychischen

*) Dies findet seinen krassesten Ausdruck in Michelis' neuesten psychologisch-erkenntnisstheoretischen Erörterungen in seiner „katholischen Dogmatik", wo die Vorstellung das Prius der Empfindung und Anschauung ist, derart, dass die subjective Vorstellung sich nicht erbaut aus den Sinneseindrücken, sondern diesen gewissermaassen als fertiges, in der Seele vorräthiges Gewand übergeworfen wird. „Ich sehe den Baum im Garten ...; das heisst nicht, der von dem Baum in mein Auge fallende, und durch das auf die Netzhaut geworfene Bild meiner Sehnerven erregende Lichtstrahl bewirkt in mir die Vorstellung Baum, sondern es heisst, er inducirt mein Bewusstsein, die in ihm, dem Bewusstsein (!) vorhandene Vorstellung Baum auf diesen Gegenstand anzuwenden." Dies ist eine kolossale Ueberspannung der berechtigten Abwehr des Sensualismus, ein Missbrauch des Begriffs Vorstellung, und eine Verwechselung desselben mit der apriorischen Fähigkeit: durch Sinneseindrücke zu den von diesen durchaus verschiedenen Vorstellungen veranlasst zu werden. Hierdurch wird ein so weitklaffender Dualismus zwischen der innern Welt und der Natur (im engsten Sinne) aufgerissen, dass letztere zur überflüssigen Hypothese wird, und am besten (mit Berkeley) als Realität ganz aus der Weltanschauung gestrichen würde.

Energien festgehalten, wodurch der Organismus, als Resultat aus zwei incommensurabeln Grössen haltlos in der Schwebe bleibt, geeignet der mechanistisch-naturalistischen Naturanschauung zum Opfer zu fallen, oder idealistisch zum blossen Schein verflüchtigt zu werden.

Trotzdem aber der unbewusste Wille und die unbewusste Vorstellung verworfen werden, finden wir doch von den Kritikern dieser unserer dritten Gruppe die Meinung ausgesprochen, dass „es ein bleibendes Verdienst Hartmann's sei, das Unbewusste in der Welt so sorgfältig nachgewiesen zu haben"; so sagt A. Schweizer, und L. von Golther (d. mod. Pessimismus. Leipzig, Brockhaus 1878): „es ist ein wesentliches Verdienst Hartmann's, das Unbewusste in unserem Seelenleben einer nähern Untersuchung unterzogen zu haben". Golther, Bergmann und Ulrici reden sogar von „unbewussten Empfindungen", auf welche Begriffsverwirrung wir im nächsten Cap. zu sprechen kommen. Auch Michelis weiss von „unbewussten Momenten, die durch den Process des Lebens ins Bewusstsein erhoben werden sollen"; H. Fichte sagt: „das Unbewusste, Instinctive spielt auch in unserer Theorie eine höchst bedeutsame Rolle", ... „nur mit dem wesentlichen Unterschied, dass jener Begriff für uns ein philosophisches Problem ist, während er dort selbst als das höchste, Absolute, Alleserklärende gilt"; und aus dem Lager der Neu-Kantianer erklingt eine mit den zwei erstcitirten gleichlautende Stimme: „Ein wesentliches und bleibendes Verdienst Hartmann's ist es, dass er auf die unbewussten Funktionen unserer Psyche mit Energie aufmerksam gemacht hat". („Hartmann, Dühring und Lange". Von H. Vaihinger. Iserlohn, Bädeker 1876).

Was ist nun dieses geheimnissvolle Unbewusste, welches zwar ja nicht das Hartmann'sche Unbewusste sein soll, welches man aber auch nicht entbehren kann, um es unter Umständen zwischen das Bewusst-Geistige und die Materie, deren Stofflichkeit man nicht los wird (weil dies endgültig nur vermittelst des Begriffs des Willens, als Attributiv-Princips des unbewussten Geistes, möglich wird) einschieben zu können, was ist es? Diejenigen, welche es bequem finden, zuweilen das Wort in diesem Sinne zu gebrauchen, geben uns damit eben nur den Stein statt des Brodes eines wohldefinirten Begriffes.

Mit Instinct kuppelt es H. Fichte zusammen; leider aber kann man sich bei „Instinct" nichts denken, es sei denn, man sei bereits im Besitze des Begriffes der unbewussten Geistigkeit. Alex. Jung

sagt (Magazin für d. Lit. d. Ausl. 1872. Nr. 33): Alles Unbewusste kann nur einstweilen sein. Es verhält sich mit dem Unbewussten und Bewussten ähnlich, wie mit dem Negativen im Verhältniss zum Positiven. Alles Negative ist nur am Positiven, nicht umgekehrt. „Auch das Unbewusste drückt einen Mangel aus. Es ist nur unter der Voraussetzung möglich eines ewigen Sichbewussten. Das Unbewusste kann nur eingetreten sein, und muss wieder aufhören. Alles Unbewusste ist nur Heruntergekommenheit aus der Sphäre des Bewusstseins, ist kein Prius, sondern ein Posterius; daher kann es auch nie Princip sein". Aehnlich versteht es wohl auch Michelis, wenn er die unbewussten Momente, als etwas „zu überwindendes" bezeichnet. Der eigenthümliche Ausdruck, dass das Negative nur am Positiven sei, ist von der Hand zu weisen; beides sind allerdings sich ergänzende Begriffe, und gäbe es kein Bewusstsein, so hätte man nicht nöthig, die Unbewusstheit zu betonen. Aber das Negative ist nicht am, sondern neben dem Positiven; das ewig Bewusste hörte auf, dieses zu sein, wenn das Unbewusste an ihm wäre. Dagegen sind Positives und Negatives, sofern darunter Accidenzbegriffe verstanden werden, am Wesen, d. h. dieses kann bewusst oder unbewusst sein.

Alle unsere theistischen Kritiker beschränken das Unbewusste auf die Sphäre der Individuation; innerhalb dieses Gebietes sind nun allerdings unbewusste Zustände zu constatiren, die secundärer Natur sind, die dem Bewusstsein nachfolgen. Ein „Heruntergekommensein" können wir sie aber schlechthin nicht nennen, da sie in sehr vielen Fällen eine zeitweilige höchst zweckmässige Entlastung des Intellects des Gesammtindividuums bedeuten, hervorgebracht durch Lösung vorher bestehender Synthesen zwischen den elementaren Bewusstseinsmomenten der untergeordneten Glieder der das höhere Individuum constituirenden Individuenpyramide (Zell- und Organbewusstsein). Beim Spielen musikalischer Instrumente, bei den verschiedensten Handarbeiten, bei Handhabung mancher Maschinen, bei Turn-, Tanz-, Reit-, Schwimmbewegungen wird anfänglich jede Gliederbewegung von dem Grosshirnbewusstsein geleitet, und jede einzelne Bewegung ist gleichzeitig Ziel und Mittel der bewussten Kraftanstrengung. Sobald aber Fertigkeit in einer dieser Bethätigungsweisen erlangt ist, so besteht diese „Fertigkeit" eben gerade darin, dass die einzelnen Bewegungen gar nicht mehr vom Ichbewusstsein umschlossen werden, sondern nur noch das Gesammtziel der Summe

der Bewegungen festgehalten wird; dadurch wird die Bewegung bedeutend weniger ermüdend und in den speciellen Fällen ist erst jetzt die Bedingung erfüllt, dass die Leistung Kunstleistung werde, indem nun erst dem Geiste des Gesammtindividuums die nöthige Freiheit gegeben ist, das idealistische Moment zu erfassen, und die körperlichen Leistungen als Realisationsmittel dem höhern Zwecke dienstbar zu machen. Hier ist also die Unbewusstheit — weit entfernt, einen Zustand des Heruntergekommenseins zu repräsentiren — ein teleologisch höherer Zustand; daneben giebt es aber allerdings solche, wo die Lösung der Synthesen zwischen den Acten der untergeordneten Bewusstseinscentren ein Heruntergekommensein ist, nämlich in den Fällen von Schlaf, Ohnmacht und totaler oder partieller Anästhesie. Im heruntergekommenen Zustande ist aber nur das selbstbewusste Individuum; der Individualgeist, die Einheit des Prius der an diesem Organismus statthabenden Vorgänge und der aus diesen Vorgängen resultirenden Summe der Bewusstseinsmomente ist heruntergekommen im Vergleich zu einem schon innegehabten Zustand.

Dagegen entwickelt sich das normale Gehirnbewusstsein des höhern Individuums aus relativer Unbewusstheit des Embryonal- und Kindheitslebens zum Selbstbewusstsein. Der Einwand, dass wir diesen Entwickelungsgang nur als Vorstellung besässen, das Bewusstsein aber das erste Moment der unbedingten Gewissheit der Innerlichkeit sei, gilt in diesem Falle nicht. Die Mehrzahl der hier in Betracht gezogenen Kritiker stehen mit uns auf dem Boden des transscendentalen Realismus, wonach die Vorstellung als Wahrnehmung, als der Repräsentant einer transscendenten Realität gilt, und also der empirisch-naturalistischen Thatsache die Berechtigung zugestanden wird, der philosophischen Betrachtung als Prämisse zu dienen. Ferner lässt die Natur des Bewusstseins (nämlich dessen beständiges auf der Spitze der Gegenwart balancirendes Für-sich-werden) es begreifen, dass ihm das Für-sich das Erste ist, eben weil das, was vor ihm ist, nicht für-sich ist. Was unser Bewusstsein als die Idee der Negation seiner selbst, also als Unbewusstheit, in sich als Bewusstseinsinhalt fasst, das ist nicht „das Unbewusste", sondern dessen Vorstellung, welche wir, unter dem Zwange des Causalitätsgesetzes unseres Intellectes, als den ideellen Repräsentanten der Realität auffassen müssen. Verhält man sich skeptisch gegen die Bedeutung des Causalitätsgesetzes, wie es der Neu-Kantianismus thut, so sollte man nicht von einem „Un-

Kritikern zugestandenen „unbewussten Vorgänge" nur erst ein unfassbarer Schatten, der Schemen eines Begriffs, trotzdem immerhin willkommen zu heissen, denn das Zugeständniss bezeichnet doch einen Schritt dem richtigen Ziele zu, dem nothwendig weitere folgen müssen. Complicirter gestaltet sich die Sache für die Neu-Kantianer. Das Unbewusste als den Untergrund des Bewusstseins anerkennen, hiesse auf ihre erkenntnisstheoretischen Fundamentalsätze Verzicht leisten, denn nur wenn den Kategorien transscendente Bedeutung zuerkannt wird, kann das Unbekannte als das Unbewusste zum Gegenstand der Speculation gemacht werden.

8. Dualismus oder Monismus?

Die theistischen Kritiker stimmen mit den Schopenhauerianern und Hegelianern auch darin überein, dass sie die geforderte monistische Spitze des Systems als nicht erreicht erklären.

Wenn die ersteren das Absolute in attributloser Homogeneität erfassen wollen, und je das eine Attribut im andern gelöst erachten, so opponiren die Letzteren zwar nicht gegen die Attribute, meinen aber, diese seien von Hartmann in einer Weise auseinandergerissen

---

Menschen reserviren und muss daher Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Denken, Urtheil, kurz alles, was man gemeinhin den Intellect nennt, der Seele zutheilen. Für den Geist bleibt nichts übrig, als die Idee Gottes und die Idee der Sittlichkeit. Wir erwähnen hier Knauer, weil er, obgleich Einer von denen, die anfänglich am leidenschaftlichsten gegen die Phil. d. Unbew. loszogen („d. Facit aus E. v. Hartmann's Phil. d. Unbew.", Berlin, Heimann, 1873), nun selbst gegen seinen Willen nach dem Gedanken des absoluten Geistes als des Unbewussten hingedrängt wird, und sich nur durch den „christlichen Glauben" aus dieser Calamität zu retten weiss. „Während die Seele empfindet und denkt, ist es Sache des reinen Geistes zu schauen". „Da nun Gott Geist ist, so muss ich Gott eigentlich nicht Denken, sondern nur Schauen beilegen". „Ihm Denken im Ernst der buchstäblichen Bezeichnung beilegen, das hiesse das göttliche Wesen in's Thierische herabziehen"; „Gott schaut die Dinge wie sie sind". Nun wird ihm aber bange vor diesem Schauen ohne die Formen des Intellects, und er meint: zwar sage die Schrift nirgends „Gott ist Selbstbewusstsein", sondern nur „Gott ist Geist", und er gestehe zu, „nicht ergrübeln zu können, welches Aequivalent des psychischen Bewusstseins dem freien Geiste vorbehalten sei", aber „unmöglich können wir Gott als unbewusst kennzeichnen wollen", wir „müssen ihm im christlichen Glauben Bewusstsein und Selbstbewusstsein zuschreiben", aber „bewusst, dass wir anthropopathisch verfahren". Wenn das „Schauen der Dinge" nicht ein Act des Intellectes sein soll, so kann es nur „objective Sehe" (siehe d. III. Cap.), d. h. die unbewusste Vorstellung = Hinstellung der Dinge ihrem vom Willen realisirten Inhalte nach sein.

und verselbstständigt worden, welche ihrer attributiven Natur und der postulirten Einheit entgegen sei. Da man nun nicht sagen kann, die Vorstellung ist Wille und der Wille ist Vorstellung, so heisst Einheit der Attribute: Der eine Geist ist Wille und Vorstellung, und etwas anderes sagt auch Hartmann nicht; wo immer eine Trennung in zwei Subjecte behauptet wird, da liegt ein Missverständniss vor. Die Betrachtung dieses Letzteren würde eigentlich schon ausserhalb des Rahmens dieser Studie liegen, wenn sich der Irrthum nicht gegenüber der Theorie der Bewusstseinsentstehung so fatal erwiese; ausserdem wird er verhängnissvoll für die Würdigung der pessimistischen Weltanschauung und deren Verhältniss zur Ethik. Deshalb ist es geboten, sich auch an dieser Stelle damit zu befassen, ungeachtet wir im folgenden Cap. wieder damit zu rechnen haben werden.

Aus den zahlreichen Kundgebungen über den vermeintlichen Dualismus der Principien greifen wir diejenige A. Schweizer's heraus. Schweizer gehört als Theologe der Schleiermacher'schen subjectivistischen Richtung an und theilt mit den Neu-Kantianern den erkenntnisstheoretischen Standpunkt, ist jedoch geneigt, der Speculation grössere Berechtigung zuzugestehen, als die Letzteren. Das Absolute ist ihm ein Postulat, sowohl des philosophischen wie des religiösen Bewusstseins, aber dieses postulirte x kann mit dem endlichen Denken nie seiner Absolutheit adaequat erfasst werden. So meint er zwar, die Formulirung des Absoluten durch das christlich-religiöse Bewusstsein: als eines bewussten, persönlichen Gott-Schöpfers sei zum mindesten eben so berechtigt, wie irgend eine Bestimmung eines dogmatischen philosophischen Systems, aber er stellt erstere den letzteren nicht als positive Wahrheit gegenüber; seine Kritik geht daher rein auf die formelle Beschaffenheit der speculativen Leistung und die daraus hervorwachsenden ethischen Consequenzen.

„Er (Hartmann) kennt die Region, wo unsere Begriffe uns im Stiche lassen und die transscendente Objectivität schwerlich zu decken im Stande sind, und wendet dieses auf seine eigenen Principien an. Denn: „„die rein und potenzlos seiende Idee, vor deren Ergreifung durch den Willen, können wir nicht denken, ohne ihr Wesen und Zuständlichkeit zu unterscheiden, das was rein nur ist, und den Zustand des Rein-Seins““. „Wenn dann weiterhin das Verhältniss des Rein-Seienden zum Sein-Könnenden, der Vorstellung zum Willen, erwähnt wird, so möchte auch damit die Region erreicht sein, in

welcher die Begriffe ausgehen, trotz der Behauptung; „„sowie das Bedürfniss der Einheit von Wille und Vorstellung sich geltend macht, sei jene Trennung gefordert. Wenn nämlich auch die Zustände des Sein-Könnens und Rein-Seins verschieden seien, so könne darum doch das Wesentliche beider Principien als Ein- und dasselbe gesetzt werden: Spinoza's Eine Substanz mit zwei Attributen"". „Mit alledem — fährt Schweizer fort — scheint sich nur die Zurückführung der zwei Principien auf Eins als unvollziehbar zu bestätigen; es sollen zwei sein, aber diese Zwei dürfen nur eins sein. Sagt man darum: was das eine ist, ist auch das andere, das Wollende ist auch das Vorstellende und umgekehrt, nur das Wollen und das Vorstellen sind verschieden, nicht das Wollende und das Vorstellende u. s. w.; so lässt sich etwas dabei denken, wenn vom geschaffenen Einzelwesen die Rede wäre, welches beide Functionen übt; im Metaphysischen, Vorweltlichen, aber soll ja gar kein Substrat sein, kein Subject, welches zwei Functionen üben würde, sondern die Function ist ihr eigenes Subject und das Subject, ist selbst die Function; nicht ein Subject, sondern das Vorstellen stellt vor, und nicht ein Subject, sondern der Wille will. Dann sollten wir erst noch ausdenken, der Wille sei Vorstellung und umgekehrt, obgleich das Wollen und das Vorstellen verschieden sei. Da helfen uns auch Veranschaulichungen sehr wenig, „„die zwei Pole eines Magneten mit entgegengesetzten Eigenschaften, auf deren Gegensatz in ihrer Einheit der Welt ruht"", oder „„der Mensch, welcher sieht und geht, aber ersteres nicht mit den Beinen und letzteres nicht mit den Augen"", denn die Zumuthung an unser Denken wäre ja gerade, dass der Gang das Gehende selbst sei, ohne Substrat in einem Subject, und das Sehen das Sehende ebenso, woraus dann folgen würde, dass wie der Gang auch das Sehen wäre, ebenso das Gehen auch das Sehen sei und umgekehrt, wenn zwei Grössen, die einer dritten gleich sind, auch selbst einander gleich sein müssen".

Schweizer irrt, wenn er meint, dass das Wollen und das Vorstellen subjectlos zu denken seien; das Wollen, resp. der Wille, ist nur insofern sein — als Act — eigenes Subject, und das Vorstellen gleicherweise, als das absolute Subject ganz und voll aufgeht in seinen beiden Qualitäten, nur ist, sofern es diese ist. Das eine Subject, welches man mit Schelling das absolute Object-Subject nennen könnte, wenn dieser Terminus nicht durch seine Verquickung mit der

erkenntnisstheoretischen Identitätslehre zweideutig würde — will und stellt vor, aber sein Wollen stellt nicht vor und sein Vorstellen will nicht, sondern es sind zwei Thätigkeiten des einen Subjects, welch' letzteres ausser ihnen nicht ist. Darum ist das Bild vom sehenden und gehenden Menschen mangelhaft, — wie jedes Bild — weil der Mensch mehr ist als Auge und Beine, während Hartmann sein Absolutes nicht so verstanden haben will, dass es ausser Wille und Vorstellung noch als x-was subsistire, sondern nach ihm erschöpft Wille und Vorstellung das wirkliche und mögliche Sein des Geistes, und alles Andere ist nur Modification innerhalb der Combination dieser beiden Urqualitäten des absoluten Subjects.

Nichts liegt Hartmann ferner, als der Gedanke eines subjectlosen Willens oder eines solchen Vorstellens, d. h. einer im Leeren schwebenden Action, die ihr Sein in ihrer Erscheinung erschöpfte, mithin nicht einmal wirkliche Erscheinung wäre, sondern nur Schein einer solchen. Bei Schopenhauer wird das Wollen als Action zum Absoluten — obwohl er es nicht Wort haben will — und diese Form will Hartmann von seinem Willensbegriff ausgeschlossen wissen. Hartmann will kein Willewesen, kein Vorstellewesen (wie die Physiologie kein Sehewesen und kein Gehewesen kennt), denn dann hätte man zwei Wesenheiten, also einen Wesensdualismus, von dem aus die Welt als Product nicht zu begreifen wäre. Nicht als „zwei Schubfächer im Unbewussten" sei Wollen und Vorstellen zu denken, aber auch nicht, dass das Wollen vorstelle und das Vorstellen wolle, brauchen wir zu denken. Der Satz der Mathematik, dass wenn zwei Grössen einer dritten gleich sind, sie sich auch untereinander gleich sind, passt hierhin nicht; denn wenn man das gemeinsame Subject den beiden Attributen als ein drittes gegenüber stellt, so ist der Wille diesem dritten nicht gleich, denn er ist nicht Wesen wie dieses, sondern eine Function; ebenso verhält es sich mit der Vorstellung. Also sind sie sich nicht vermittelst der Gleichheit mit dem Subject gleich, sondern nur in ihrem Verhältniss zum Subject sind sie sich gleich, sofern sie beide Attribute des Letzteren sind.

Wie nun die dem gemeinsamen Subject zukommenden Attribute, als verschiedene Thätigkeiten, begrifflich nicht strenge genug getrennt werden können, so darf doch dieser Begriffssphäre durchaus nicht mit der Form der Zeitlichkeit oder irgend einem der Zeitlichkeit angehörenden Begriff, ein Vorher und Nachher, Beginn und Folge, u. s. w.

nahe gekommen werden, wenn es sich um die Frage handelt, wie die beiden Attribute sich zur Weltsetzung verhielten. Das Bewusstsein, dass die Zeitlichkeit der (sagen wir unverfänglich: gedachten) Ausserweltlichkeit des Absoluten nicht zukomme, sondern erst mit der weltsetzenden Action der Bedingung nach objectiv, und für's Subject erst mit dessen ebenfalls zum objectiven Dasein gehörenden Sinnlichkeit gesetzt werde, reicht dazu nicht hin; sobald die Attribute wie selbstständige Wesenheiten behandelt werden, drängt sich mit der wesenhaften Zweiheit auch die Succession in deren In-sich-bewegt-sein hinein. So sagt Schweizer: „Wir haben gesehen, dass auch bei Hartmann der Wille wenigstens prävalirt und gerade für's Setzen des entscheidenden Weltanfanges ebenfalls als einziges Agens blind, intelligenzlos verfährt, somit ein viel ärmeres Princip wird als das damals leider noch nicht zur Activität erhobene Vorstellen sein würde, wie denn aus der so unglücklich in's Dasein gesetzten Welt immerfort nur das vorstellende Princip, einmal auf die Höhe des Gehirnbewusstseins gelangt, noch das möglichst leidliche zu machen sucht und nur nicht erst durch den Willen, sondern rein von sich aus handelt, ja sogar den blinden Willen bekämpft. Das Vorstellen wird also doch wieder ein Handeln."

Das Vorstellen handelt durchaus nicht; die Bewegung geht zwar von seinem Subject aus, d. h. das Wesen, das auch das Wesen des Willens ist, vollzieht als dieser letztere die Bewegung. Nirgends behauptet die Phil. d. Unbew., dass die Welt als vom Willen gesetzt, in ihrem, wenn auch noch so primitiven Inhalte alogisch existirt habe und erst nachträglich von der Vorstellung „leidlich zurecht gemacht" worden sei; nirgends wird uns zugemuthet, ein „Dass" der Welt ohne ein „Wie" zu imaginiren; nur logisch, nicht ontologisch ist „Dass" und „Wie" unterschieden. Von dem Moment an, wo das All-Eine Subject als Wille wollend wird, ist sein Inhalt, ohne den es nicht activ — nicht wollend — sein konnte, logischer Inhalt; aber ebenso uranfänglich und unendlich ist auch jedem logischen Inhaltsmoment das alogische Moment angeheftet, welches nichts anderes ist als die Realität selbst, ohne die wiederum die logische Idee nicht wäre. Schweizer selbst äussert später das Bedenken, ob man den Autor (Hartmann) der sonst ein so feiner Kopf sei, nicht doch vielleicht in diesem Punkte missverstehe. Gewiss missversteht man ihn, wenn man das „Dass" als etwas vom „Was" oder „Wie" unabhängiges

betrachtet, wenn man dem „Dass“ selbst wieder einen von der Vorstellung unabhängigen Inhalt ertheilt und in diesem alogischen Inhalt die Wurzel des Weltübels sucht.

Mit dem Anheben der Action beginnt das reale Correlat dessen, was wir subjectiv als Zeit und Zeitlichkeit innewerden, aber die Action als solche ist nicht in der Zeit. Wir können nicht anders, unser Denken kann sich nicht von den Anschauungsformen unseres Intellects losmachen und bleibt in den Fesseln der Sprache, die dem Ausdruck jener Formen dient, daher müssen wir, sobald wir auf das Verhältniss Wille und Vorstellung reflectiren, den Willen als das Erste bezeichnen; doch darf dieses Der-Sprachform-Erliegen nicht als Missbrauch der Zeit bezüglich ihrer Geltungssphäre missdeutet werden. Wer nicht zugiebt, dass in diesem Sinne der Wille als das Prius oder das Primäre der Vorstellung zu denken sei, der packt eben, ohne es Wort haben zu wollen, das wesentliche Moment des Willens (nämlich den Begriff der spontanen Initiative) mit in das Ideal-Princip der Vorstellung hinein; wird aber der Charakter der beiden Geistesattribute in voller Reinheit erfasst, so ergiebt sich damit von selbst das Verständniss einerseits ihrer untrennbaren Einheit, anderseits der Nothwendigkeit, ihr Activ-werden unter der inadaequaten, aber uns unvermeidlichen Form des ausserzeitlichen Nacheinanders zu begreifen. Wenn endlich der Theismus 1) die Immanenz Gottes consequent festhält, wenn er 2) den Monotheismus nicht nur in der Bedeutung des Gegensatzes zum Polytheismus versteht, sondern darunter den Monismus zugesteht, dem entsprechend die Welt nicht nur von Gott gemacht und von seinem Willen und seinen Gedanken durchdrungen, sondern ganz und gar die unmittelbare Erscheinung dieser gewollten Gedanken selbst ist; wenn ferner 3) entsprechend der Forderung der Erkenntnisstheorie, die Leiblichkeit, die formirte Materie, als angeschauter Kraft-Wille sich dem absoluten Monismus einreiht: dann reducirt sich auf metaphysischem Gebiete (der Terminus Metaphysik hier in seinem alten Sinne, als Speculation über die Natur des Absoluten an sich verstanden) die Differenz auf die Frage: bewusst oder unbewusst? welche Frage in ihrer Beantwortung wieder von der weiteren abhängig ist: erklärt sich die empirische Welt und das Bewusstsein in ihr leichter und vollständiger aus der Annahme der transcendenten Unbewusstheit, oder findet die Welt und ihr

Bewusstsein inclusive der zugestandenen unbewussten Lebensfactoren ihre Lösung besser aus dem Begriff des bewussten Schöpfers heraus?

Mit der Frage, wie nach der Theorie der Phil. d. Unbew. das Bewusstsein sich aus dem Unbewussten entwickelt, befasst sich das nächstfolgende Capitel. Auf die andere Frage: wie die unbewussten psychischen Momente bei der Voraussetzung eines immanenten bewussten Absoluten zu erklären sind, werden wir wohl keine Antwort erhalten, so lange die den Kundgebungen des Theismus das Ohr Leihenden es geduldig hinnehmen, mit dem so obenhin zugestandenen Unbewussten abgespeist zu werden, und nicht verlangen, dass der sich schüchtern und verschämt in den dunkeln Winkeln der theistischen Psychologie und Naturanschauung herumdrückende Begriff an's Licht klarer Definition gezogen werde.

Es würde nur zu Wiederholungen führen, wollten wir noch die Bedenken anderer Kritiker desselben Lagers aufführen: sie können alle als Variationen zu dem von Schweizer vorgebrachten gelten; das folgende Capitel wird noch hinlängliche Beispiele dafür bringen, wie übereinstimmend das Verhältniss der beiden attributiven Principien zu einander und deren Wesen missverstanden wird. Vielmehr wollen wir Schweizer noch einmal Stimmführer sein lassen, anlässlich eines weitern Vorwurfes, der sich, fussend auf dem vermeintlichen Steckenbleiben im Dualismus, gegen die Phil. d. Unbew. erhebt.

9. Die Philosophie des Unbewussten und der Gnosticismus.

Richard Wagner nennt in seinem Hauptwerk: „Oper und Drama" den Effect eine „Wirkung ohne Ursache". So einen Effect, so eine Wirkung ohne Ursache giebt es, wenn dem „grösseren" Publikum zu bedenken gegeben wird, dass sich bei Hartmann bedeutende Anklänge an den Gnosticismus vorfänden. Der Scheiterhaufen droht zwar heutzutage den Gnostikern nicht mehr, aber die Kraft zum Imponiren zieht dieses Tadelswort doch noch aus dem geheimnissvollen Grauen, welches ihm aus der dunklen Zeit der Ketzergerichte anhaftet.

So weit hinter dem Effect-Wort etwas steckt, ist es die Constatirung einer Thatsache, die nach unserer Ansicht weit entfernt ist, einen Mangel, eine Schwäche an dem kritisirten System zu repräsentiren, vielmehr allein darin besteht: dass, wo immer eine

systematische Weltanschauung mit streng monistischem oberstem Princip erstrebt wird, dies erstens nothwendig zu einer innern attributiven Zweiheit in der Einheit der absoluten Wesenheit hindrängt; und zweitens, dass die begriffliche Versöhnung zwischen der Welt der Erfahrung und dem denknothwendigen Urgrund alles Seins auf den Begriff der „Unbewusstheit" (in Form einer alogischen Sucht zum Existent-werden) am An-sich des als Welt zur Erscheinung Gelangenden sich stützen muss. Nach unserem Wissen war es A. Schweizer, der zuerst auf die verwandten Gedankenbestandtheile der Phil. d. Unbew. und der Gnosis hinwies; und zwar in dem durchaus berechtigten und verdienstlichen Sinne der Constatirung einer interessanten Thatsache, während die verschiedenen Nachfolger eben nur noch das Wort als philosophische Spatzenscheuche aufführten, ohne sich mit dem Ziehen von Parallelen gross zu bemühen. Schweizer findet die Uebereinstimmung der Phil. d. Unbew. mit der Gnosis nicht ganz übereinstimmend mit uns, weil er — wie soeben erörtert wurde — bei Hartmann eine dualistische Zersplitterung des obersten Principes zu erkennen vermeint und ebenso beim Gnosticismus das Gewicht auf den Dualismus legt.

Bekanntlich citirt Hartmann selbst einen von Irenäus nach dem Gnostiker Ptolemäus mitgetheilten Satz: „Zuerst gedachte er hervorzubringen, dann wollte er. Der Wille also wurde die Kraft des Gedankens. Denn der Gedanke dachte zwar die Schöpfung, jedoch konnte er für sich nicht hervorbringen was er dachte."

Hartmann will damit nur den Hegelianern gegenüber sagen, dass schon jene alten Denker herausgefunden, dass der Gedanke als solcher, die Idee als blosser Inhalt, unfähig sei zur Realisation, dass also der Wille in dem Daseienden, als ein vom Inhalt als solchem Verschiedenes formulirt werden müsse. Aus dem Satze des Ptolemäus könnte man allerdings auch annehmen, er halte den Gedanken für das begrifflich Primäre, während doch — wie schon bemerkt — dem Weltgedanken der Impuls der Bewegung muss vorangegangen sein, welcher Impuls, als dem Genus „Kraft" untergeordnet, dem Willensattribut des Geistes zuzuschreiben ist.

Denken und Wollen bilden die dem Bythos zugetheilte Syzygie, während dem „Unbewussten" die Sige, das Schweigen zu entsprechen scheint. Darin findet Schweizer das erste Moment der Uebereinstimmung. Das Zweite ist ihm die Erlösungsbedürftigkeit der Welt

und das Ausgehen der Erlösung von der Intelligenz; die Intelligenz, als das Gegenstück zu dem zum Bewusstsein gekommenen Unbewussten, ist der Nus der Gnosis. Die Erlösung ist für Hartmann und für die Gnosis die Rückkehr zur functionslos in sich beharrenden Ruhe des Urprincips, und findet Schweizer eine weitere Uebereinstimmung darin, dass „das Elend mehr ein ontologischer als ein ethischer Jammer ist;" nicht die Menschheit hat das Elend verschuldet, sondern seine Quelle muss in der weltschöpferischen Qualität des Urprincips gesucht werden. Die Gnostiker waren Pessimisten, und waren sich bewusst, in welch' unlösliche Widersprüche man verwickelt wurde, wenn man diese böse Welt aus dem Einen Princip hervorgehen liess, welches man einseitig als Weisheit und Quell der Vollkommenheit auffasste. Um daher die mangelhafte Welt nicht aus dem Makellosen hervorgehen zu lassen, schoben diejenigen tieferen Geister, die sich nicht mit dem Wesensdualismus, wonach die Materie als ein neben Gott bestehendes Urprincip erachtet wurde und als solches das Böse schlechthin war, beruhigen konnten, die zahlreichen Emanationen dazwischen, deren letzte der weltschaffende Demiurgos war. Solcher Phantasien mache sich nun Hartmann nicht schuldig, gesteht Schweizer zu, obgleich „der blinde unvernünftige Wille einem gefallenen Erzengel nicht unähnlich sehe," und wie z. B. Numenius den Demiurgos wie einen zweiten Gott neben den rein geistigen Nus gestellt habe, so lasse Hartmann den blinden Willen feindlich gegenüber der hellen Vorstellung als Schöpfer fungiren.

Wir haben hinlänglich hervorgehoben, dass die angebliche feindliche Selbstständigkeit der Erscheinungsprincipien bei Hartmann eben auf irrthümlicher Auffassung ruhe; ebenso möchten wir aber auch die Bezeichnung Dualismus für jene untergeordneteren Systeme der Gnosis aufgespart wissen, welche die Materie als Urprincip neben die oberste Gottheit setzten. In der Mehrzahl der Systeme ist der sogenannte Dualismus nur in sofern vorhanden, als das reale empirische Sein in seinem Formenreichthum nicht aus einem in sich ungegliederten, und in reiner ewiger Homogenität verharrenden Princip zu begreifen ist, als vielmehr das Resultat der Vielformigkeit nothwendig zwei Factoren verlangt, jedoch Factoren, die nur in ihrer qualitativen Wirksamkeit eine Zweiheit bilden, aber Ausstrahlungen Einer Wesenheit sind, weil, wenn es anders wäre, sie sich nicht zu Erscheinungs-Einheiten verbinden könnten. Dagegen ist es gerade das Grund-

streben der Gnosis, alles Sein, materielles und psychisches, alle Formen des Lebens und der Geistesbewegung letzten Endes durch das oberste Princip zu erklären. In diesem Monismus, welcher doch Raum gewährt für die empirische Gegensätzlichkeit, sowie auch in der Idee des dunklen Urgrundes im Absoluten, der, obgleich in Gott (sofern eben das Absolute als Gott aufgefasst wird), doch nicht Gott ist, weil der Begriff „Gott" die Superlative der intellectuellen Qualitäten bezeichnet, in diesem Urgrund der Initiative zur Erhebung des Subsistirenden zur Existenz, erkennen wir die Uebereinstimmung der Gnosis mit der Phil. d. Unbew. Die Uebereinstimmung wurzelt in der Identität der empirischen Objecte, welche der Speculation der Gnosis wie der Phil. d. Unbew. zu Grunde liegen: nämlich erstens eine Welt, worin das Leid und das Böse die unaustrennbaren Mitconstituenten von Welt-Sein und Bewegung bilden, und zweitens, die ihrer selbst gewisse Vernunft mit ihren logischen und ethischen Postulaten des Wahren und des Guten. Die Gnosis (wie die Phil. d. Unbew.) findet in dem obersten Princip des Theismus für den Urquell des Uebels keine Stelle, und fühlt sich dadurch veranlasst, weiter zurückzudringen zu einer endgültig letzten Position, welche, obgleich die Wurzel alles Uebels, doch selbst nicht mehr Uebel ist, weil ihr, als dem prä-intellectuellen Attribut des Absoluten, weder logische noch ethische Werthmesser (die beide dem Reiche der Idee angehören) angelegt werden können.

Mit Recht zählt J. C. Bauer (die christliche Gnosis) auch J. J. Böhme zu den Gnostikern, und es tritt dann auch bei diesem aus seiner dunklen, verworrenen Phraseologie das Nebelbild jener Ideen hervor, die wir in der Phil. d. Unbew. klar und durchsichtig begründet wiederfinden. „Es ist in Gott wohl kein Unterschied: allein, wenn man forschet, wovon Böses und Gutes kommen, muss man's wissen, was da sei der erste und urkündlichste Quell des Zornes, und dann auch der Liebe, weil sie beide aus einem Urkund sind, aus einer Mutter, und sind ein Ding: so muss man auf creatürliche Art reden, als nähme es einen Anfang, auf dass es zur Erkenntniss gebracht werde. Denn man kann nicht sagen, dass in Gott sei Feuer, Bitter oder Herbe, vielweniger Luft, Wasser oder Erde, allein man siehet, dass es daraus worden ist. So muss man forschen, den Quell der Ursachen, was *prima materia* ist zur Bösheit, und dasselbe im Urkund Gottes, sowohl in Creaturen. Denn es ist im

Urkund ein Ding, es ist alles aus Gott, aus seinem Wesen nach der Dreiheit gemacht". *) Wer erkennt nicht in diesem „Urkund" in Gott, dieser *„prima materia"* des Uebels den „blinden" Willen, als das An-sich der Realität, der, obgleich selbst bloss alogisch, zum Antilogischen und so zum Nicht-sein-sollenden wird? Die Gnosis zahlt ihrer Zeit und deren psychologischen Entwickelungsstadium, sowie den Traditionen derjenigen orientalischen Philosophien und Religionslehren, von denen sie abstammt, Tribut, indem sie die Principien (Attribute des Absoluten), die dem Sein unterstehen, und die Begriffe, die sie als Momente des Göttlichen erfasst, hypostasirt und zu Personen aufbläht, die zwar nicht Grund ihrer selbst, aber einmal als Emanationen des Absoluten für sich geworden, in ihrer Wirkungsfähigkeit nach untenzu frei sind.

Das ist die Schwäche der Gnosis, das Moment, wodurch sie abstossend auf uns wirkt. In dieser Beziehung ist keine Uebereinstimmung mit der Phil. d. Unbew. zu finden. Dagegen sollte die theistische Kritik des Sprichwortes eingedenk sein: dass, wer in einem Glashaus sitzt, nicht mit Steinen werfen soll; sie kann gerade in letzterer Beziehung ihre Vetterschaft mit der christlichen Gnosis nicht bestreiten. **)

10. Das Unbewusste im Lichte des Materialismus und Hylozoismus.

Die Abtheilung *b* der dritten Gruppe beschäftigt uns hier nicht; wenn das Unbewusste mehr sein soll als das „Unbekannte", und mehr als ein blosses Verlegenheitswort, so wird es nur fälschlich ein psychisches Moment genannt, sofern an den erscheinenden Vorgängen

*) Böhme hat im Anschluss an das Dogma der Trinität drei Principien (principielle Attribute) im Absoluten; aber die beiden letzteren sind gleich Eins. Das Princip, aus dem das Böse und so der Böse (Lucifer-Satan) hervorgeht, ist zwar nicht Gott, aber in Gott. Gott als Gott ist nur, insofern er sich gebiert (manifestirt), im Sohne und als Geist. Was nicht Theil nimmt an der Geburt des Sohnes, das sinkt in der Selbstverstocktheit zum positiv Bösen herunter. Gott als Gott weiss nichts vom Bösen, obgleich das Böse aus seinem Wesen stammt; das heisst: nur die Qualitäten des zweiten und dritten Principes (Attributs) werden als Gott verehrt, das erste ist bloss Substanz des All-Seins.

**) A. E. Biedermann steht mit seiner Verneinung der Persönlichkeit Gottes noch ziemlich isolirt, nicht nur unter den Theologen, sondern den Theisten überhaupt. Nur Otto Pfleiderer hat sich ihm mit noch grösserer Entschiedenheit angeschlossen.

am Organismus (speciell an der — vorausgesetzten — Hirnmolecularbewegung) das Aeussere mit dem Innern verwechselt wird, derart, dass, was als Psyche gilt, nur die Vorstellung von der Summe der Organthätigkeiten ist. Das Unbewusste muss für den blossen empirischen naturwissenschaftlichen Standpunkt ein materielles Geschehen bleiben; denn ausser dem, was vermittelst der real gedeuteten Anschauung zugänglich ist, gibt es nur noch ein rein empirisches Gebiet: das der eigenen Innerlichkeit, welche nur gerade da ist, wo das „Unbewusste" aufgehört hat, als solches zu sein.

Der consequenteste Empirismus musste — wenn wir erkenntnisstheoretisch einen naiven Realismus voraussetzen — Dualismus sein: Das Materielle und der seiner selbst gewisse Geist bilden ein Nebeneinander. Von da aus, bis wo die Naturwissenschaft sich auf den monistischen Standpunkt der Phil. d. Unbew. stellen könnte, sind zwei Hauptstationen: erstens der Materialismus, wo der Geist als Product der Materie zur secundären Stufe heruntersinkt, wo er gleichsam sich zu Schein und Schimmer, der über der stofflichen Bewegung schwebt, verflüchtigt; zweitens, wo der Geist und die real-gedachte Materie als die zwei Seiten Einer Realität betrachtet werden: modificirter Spinozismus. In beiden Fällen ist das Geistige das Bewusste; auf den zweiten Standpunkt wird die Naturmaschinerie des Materialismus in alle Tiefe hinein lebendig beseelt (man denke an Haeckel's Zell-Seele und Seelen-Zellen). Dieser scheint auf den ersten Blick weiter entfernt vom Gedanken an ein Unbewusstes als der erste, wo die Materie ohne weiteres als unbewusstes An-sich der Natur vorhanden, während die alles durchdringende Geistigkeit vorläufig noch mit der Voraussetzung zu kämpfen hat, dass Geist und Bewusstsein identisch seien; in Wirklichkeit aber ist diese All-Vergeistigung doch ein gewaltiger Fortschritt, da das relative Unbewusste bereits als wichtiger Factor dieser Weltanschauung eingefügt ist, und die Differenz nur noch das Wie, nicht das Was, das An-sich des Untergrundes der Natur betrifft.

Das Unbewusste als materielles Geschehen, hat bereits einige Vertreter gefunden, die wir aber erst im dritten Cap. zu berücksichtigen haben: da auf deren Standpunkt von psychischen Momenten des Unbewussten natürlich nicht die Rede sein kann.

II.

Das Unbewusste als Urquell des Bewusstseins.

1. Unlösbarkeit oder Ungelöstheit des Problems der Bewusstseins-Entstehung?

Soll die Hypothese, welche das Wesen der Welt als unbewussten Geist annimmt, vollgewichtig berechtigt sein, so muss die Entstehung des Bewusstseins aus dem Unbewussten sich begreifen lassen, d. h. widerspruchslos das Bewusstsein aus dem Unbewussten hervorgehen können.

Sollte die Erkenntniss des Umwandlungsprocesses überhaupt nicht möglich sein, so wäre zwar dadurch die Möglichkeit des Seins des unbewussten Geistes nicht angetastet; derselbe könnte immerhin sein und aus sich das Bewusstsein gebären. Bliebe uns, den Bewusstseinsindividuen, dieser letztere Vorgang, das „Wie" der Umwandlung, absolut unzugänglich, so könnte das Unbewusste, ungeachtet aller Ueberzeugung von der Nothwendigkeit seiner transcendenten realen Existenz, nie als ein „gewusstes" bezeichnet werden; es bliebe Object des Glaubens, und sein Begriff wissenschaftlich nur eine Hypothese von sehr zweifelhafter Berechtigung und geringem Werthe, da sie gegenüber einer der Hauptfragen im Stiche liesse.

Es wäre aber auch denkbar, dass zwar die Erkenntniss der Umwandlungsvorgänge des unbewussten in den bewussten Geist diesem letzteren zwar möglich, bis jetzt aber noch nicht gelungen wäre. In diesem Falle wäre Hartmann's Behauptung, diese Erkenntniss bereits erlangt zu haben, zwar eine Selbsttäuschung, die aufzuheben die Aufgabe moderner Philosophen wäre. Immerhin aber müsste die — gleichviel wie — gewonnene Ueberzeugung, dass eine Erkenntniss

möglich sei, als ein Gewinn betrachtet werden. Denn derjenige, der weiss, dass zwischen zwei, durch ein steiles Felsgebirge getrennten Orten sich ein gangbarer Weg hinzieht, hat, auch wenn er die Richtung dieses Weges vorläufig noch nicht kennt, bessere Aussicht, diesen zu finden, als wenn er der ihn von seinem Reiseziele trennenden Felswand mit dem Gedanken gegenüber steht: es führe überhaupt kein Pfad hinüber.

Die Theorie der Bewusstseinsentstehung wird fast einstimmig von den Kritikern Hartmann's mit Entschiedenheit als ungenügend abgelehnt, und zwar von der Mehrzahl mit der stillschweigenden Voraussetzung, dass mit dem Nachweise der unzureichenden Beschaffenheit der Theorie auch die Unmöglichkeit der Realität ihres Objectes erwiesen sei. Ein Einziger, mit dem wir uns später eingehend zu beschäftigen haben werden, unternimmt es, der Verurtheilung der Theorie eine andere, vermeintlich mehr leistende, nachfolgen zu lassen; die übrigen Beurtheiler Hartmann's halten mit der Theorie der Bewusstseinsentstehung aus dem Unbewussten auch den Begriff des Letzteren selbst für gestürzt; oder wenn sie Besonnenheit genug besitzen, irgend welche unbewusste Seinsmomente anzuerkennen, so enthalten sie sich doch jeden Versuches, deren Verhältniss zum Bewusstsein resp. den Uebergang in dasselbe zu erörtern.

Die Möglichkeit der Existenz des Unbewussten also würde nicht mit der Hartmann'schen Theorie fallen, dagegen würde die Hartmann'sche Philosophie als solche wesentlich an Werth und Bedeutung verlieren, wenn sie sich in diesem Hauptpunkt gegenüber der unmittelbarsten aller Thatsachen als unzureichend, ja mit ihrem eigenen Princip in Widerspruch auswiese.

Glücklicherweise für die Phil. d. Unbew. wird ihre Bewusstseinsentstehungs-Theorie durch die verurtheilende Kritik gar nicht berührt. Indem wir die verschiedenen Urtheile Revue passiren lassen, erblicken wir in der Hauptsache lauter Kämpfe mit Windmühlen, indem einstimmiger als irgendwo sonst Hartmann gerade bei dem das Bewusstsein behandelnden Capitel missverstanden wurde, und es wesentlich die Vorstellungen der Kritiker von Hartmann's Vorstellungen sind, gegen welche diese zu Felde ziehen. Nicht wenig trägt zu diesem Umstand die Uneinigkeit bei, welche noch über die Grenzbestimmung des Bewusstseins selbst herrscht. Wir haben daher zuerst dahin einen Blick zu werfen.

2. Bewusstsein und Selbstbewusstsein.

Hartmann nennt das Bewusstseinsgebiet „einen viel durchgepflügten Weinberg;“ wenn auch ein viel bearbeitetes Feld, so ist es doch eines, dessen Grenzen nur mangelhaft abgemarkt sind. Nur durch ein scharfes principielles Erfassen des Gebietes des Unbewussten kann das Gebiet des Bewussten mit steigender Bestimmtheit seinen Grenzen nach festgestellt werden; und umgekehrt ist diese Grenzbestimmung nöthig zum Verständniss des Unbewussten und der Bedeutung seines Begriffes für die Philosophie, so dass die Grenzcorrection und die Klärung des Letzteren nur Hand in Hand gehen können. —

Die schwankenden Punkte, die uns noch in der Gegenwart nicht nur allgemein bei den Laien, den Vertretern des „gesunden Menschenverstandes,“ sondern auch bei Philosophen von Fach häufig begegnen, sind erstens die verschiedenen Elemente des allgemeinen Bewusstseins: Gefühl, Empfindung und Vorstellung; zweitens die Stellung des Selbstbewusstseins zum allgemeinen Bewusstsein; und drittens im Anschluss an letzteres Verhältniss: dasjenige von Object und Subject.

Hegel selbst, der den Begriff des Unbewusst-Logischen für die Metaphysik rein besass, hatte im immanent-psychischen Gebiet die reine Grenzbestimmung noch nicht gewonnen.

Er spricht von der Empfindung als „dem dumpfen Weben des Geistes in seiner verstand- und bewusstlosen Individualität;“ weil die unmittelbare Empfindung „verstandslos“, das heisst nicht auf sich selbst reflectirend ist, so darf er sie zwar im Verhältniss zum Selbstbewusstsein, welches die Form des reflectirten Bewusstseins ist, blosses „ansichseiendes, substantielles Material für die selbstbewusste Subjectivität“ nennen, aber das Bewusstsein darf der Empfindung nicht abgesprochen werden, denn sie ist das erste elementare Moment, der Springpunkt, wo in der Form der organischen Materie die an-sich-seiende Idee in ihrer endlichsten Vereinzelung zu sich selbst kommt, das blosse Aeussere zur Innerlichkeit wird; sie ist als mannigfach abgestufte specifische Sinnesempfindung auch elementarer Bestandtheil der Anschauung. Das Gefühl ist der Empfindung Zwillingsschwester. In der Regel spricht man sowohl von der Empfindung von Lust und Unlust, als von Gefühl der beiden Letzteren. Es würde sich aber empfehlen, Unlust und Lust stets als „Gefühle“ zu bezeichnen und

„Empfindung" bloss für die specifischen Sinnesempfindungen zu verwenden, sofern sie noch nicht Lust oder Unlust hervorrufen, sondern einfach entweder Material für die Anschauungs-Synthesis abgeben, oder auch in der Vereinzelung bleiben und in der Summation ihrer gleichartigen Momente Object der (secundären) Reflexions-Vorstellungen werden (z. B. im Urtheil: die Rose ist roth, der Zucker ist süss u. s. w.), mit „Gefühl" aber nur die, durch die Sinnesorgane nur secundär vermittelten, sogenannten geistigen Empfindungen (z. B. Bangen, Sehnen, Furcht u. s. w.) zu bezeichnen.*) Empfindungen sind die Bausteine der bewussten Vorstellungen, Gefühle sind die Begleiter der Letzteren, wenn ein bejahender oder verneinender Willensact diese erfasst.

Die Vorstellung ist in erkenntnisstheoretischer Sprechweise: Product der Synthese des Verstandes; aus den Empfindungen erbautes subjectives Nachbild eines äusseren „Dinges," oder ganz allgemein gesprochen einer Gruppe von Wirkungen. In der gewöhnlichen Vorstellung, der Ding- oder Gegenstand-Vorstellung ist es das Ideelle des äusseren Dinges, der ideale Inhalt des Wirkungscomplexes, welche zum Bewusstseinsobject wird.

Das Subject besitzt sich nur, sofern es die bewusste Vorstellung trägt; es ist Selbsttäuschung, anzunehmen, man habe gleichzeitig mit einer Ding-Vorstellung auch die Vorstellung: dies ist meine Vorstellung, oder: ich stelle vor. Diese gehört schon in die Rubrik Selbstbewusstsein. Da wie Hartmann sagt „die Welt aus einer Summe von Thätigkeiten oder Willensacten des Unbewussten, und das „Ich" — sich selbst entsprechender sollte er sagen: der Individualgeist, dessen Repräsentant für das Bewusstsein das „Ich" nur ist — in einer andern Summe von Thätigkeiten oder Willensacten des Unbewussten besteht, so wird mir nur, soweit erstere Thätigkeiten die letzteren kreuzen, die Welt empfindlich, und nur soweit letztere die ersteren kreuzen, werde ich mir empfindlich." Diese doppelte Kreuzung findet nun bei jedem Bewusstseinsact statt, daher ist das Auftreten des Selbstbewusstseins bei jedem der Möglichkeit nach gegeben; wohlverstanden

*) Ulrici identificirt Empfindungen und Gefühle, insofern nach ihm beide Lust oder Unlust mit sich führen; unterscheidet sie aber, soweit die Gefühle im eigentlichen Sinne ihren Ursprung in der Seele selbst haben, die Empfindungen dagegen von den Organen ausgehen und die sinnlichen Gefühle erst in der Seele als Reaction auf diese entstehen sollen.

nicht als nothwendig und in der Wirklichkeit nicht immer vorhanden, sondern nur zuweilen, auch durchaus nicht gleichzeitig, sondern mit zeitlicher Succession; denn das „Ding an sich" meines „Ichs", mit welchem in Collision gerathend die Vorstellung sich zum Bewusstsein entzündet, ertheilt letztere Qualität nur je einer Vorstellung, und zwar derjenigen, die sich als Resultante aus den gleichzeitigen Impressionen der Aussenwelt in der unbewussten Synthese ergiebt. Die Täuschung der Gleichzeitigkeit entsteht durch die Kürze der Dauer einer Vorstellung; in der sich dem Maass entziehenden Geschwindigkeit, mit der Ding-Bewusstseinsact und Selbstbewusstseinsact sich in der Regel folgen. Die Täuschung zu durchschauen wird am leichtesten bei der ästhetischen Betrachtungsweise, die gerade erst da beginnt, wo das Selbstbewusstsein zurücktritt. Dagegen ist die Trennung unmöglich zu vollziehen, wo das Bewusstsein als Schmerz oder intensiver Lustreiz auftritt. Die Intensität der schmerzverursachenden Eindrücke scheint auch die rascheste Zeitfolge der zwei Bewusstseinsmodi im Gefolge zu haben.*) Das Verhältniss ist also wie Hartmann sagt: „Bewusstsein kann ohne Selbstbewusstsein, nicht aber letzteres ohne ersteres bestehen." Am innigsten ist die Verschränkung beider bei der Entstehung der Unlustgefühle, was sehr erklärlich ist, da das Empfindungs-Ich immer vorweg erst mit dem Bewusstsein entsteht.

Wenn das primäre Selbstgefühl fortgeht zum vollen, begrifflichen Ich-Bewusstsein, so geschieht es vermittelst des Causalitätsgesetzes, welches zur Selbstempfindung deren Träger sucht. Es soll also wohl auseinander gehalten werden: das begriffliche Selbst- oder Ich-Bewusstsein, wo der unbewusste Träger und Producent des Bewusstseins auf indirectem Wege zum transcendentalen Object wird, um dann irrthümlicherweise mit dem Acte seines Vorstellens selbst identificirt, zum sich selbsterfassenden activen „Ich" zu werden; und jene Selbstheit, jene Innerlichkeit, welche mit jedem Bewusstseinsacte gegeben ist, sofern es ja eben das Wesen des Bewusstseins ist, Innerlichkeit, Für-sich-werden zu sein. Selbstempfindung in letzterem Sinne der Innerlichkeit, ohne alle Reflexion auf ein Ich, kommt also ohne

*) Daraus ergiebt sich die Wackeligkeit des optimistischen Trostes: dass die Thierwelt das Ungemach nicht so empfinde wie wir, weil ihr das Selbstbewusstsein fehle; nichts erregt rascher und unmittelbarer das Selbstbewusstsein, als gerade die Eindrücke, die Schmerz erregen.

Zweifel den Thieren so gut wie dem Säugling und ebenso dem Bewusstsein erzeugenden Ganglion zu. Mit andern Worten: die mit jedem Bewusstseinsact erzeugte Selbstempfindung, jene reine Innerlichwerdung, welche die eigentliche Natur des Bewusstseins ausmacht, diese verbindet sich nun in einem zweiten Acte mit der inhaltlich von aussen imprägnirten Vorstellung zu einer synthetischen Einheit, und dies ist die secundäre Reflexionsvorstellung des Selbstbewusstseins. Es ist die Eigenschaft des Willens, im Wollen gleichsam in der Function dahin zu fliessen, bei ungestörter Constanz und Einheit des Wesens doch gegliedert zu sein, die es ermöglicht, dass Selbstbewusstsein zu Stande kommt, obgleich die Beschaffenheit des Bewusstseins Trennung in Object und Subject ist; dadurch, dass das, was eben noch Subjectivität und Act gewesen ist, sich als Object des nächstfolgenden Momentes realisirt, und so eine Synthese im secundären reflectirten Acte gestattet.

3. Einfaches und reflectirtes Bewusstsein.

An die oben citirte Auffassung Hegel's, bezüglich der Stellung der Elemente der Vorstellung zum Gesammtbewusstsein, schliessen sich gegenwärtig eine Reihe den theistischen Standpunkt einnehmender Philosophen an. Wir nennen nur einige wenige wohlbekannte Namen. So spricht Prof. Bergmann von unbewussten Empfindungen, die erst dadurch bewusst werden, dass die Reflexion sich darauf richtet und so die Empfindung als Elementartheil der Anschauung erkennt. Ebenso Prof. Ulrici: „Empfindung und Gefühle sind einerseits ursprünglicher und unmittelbarer Inhalt des Bewusstseins; andererseits kann kein Bewusstsein entstehen, ohne dass es einen Inhalt hat, einen Gegenstand zur „Kunde", ein Etwas für sein Wissen, und so folgt daraus, dass die Empfindungen da sein müssen, bevor es ein Bewusstsein von ihnen geben kann". Damit man aber nicht meine, er unterscheide hier nur zwischen unmittelbarer Empfindung und solcher, auf welche reflectirt wird, so sagt er noch, „ihre Entstehung fällt mithin nicht vor das Bewusstsein, sondern als Bedingung seines Ursprunges so völlig ausserhalb desselben, dass wir auch durch Schluss und Folgerung nichts von ihr zu vermitteln vermögen". („Leib und Seele; Grundzüge einer Psychologie d. Menschen".) L. von Golther sagt („moderne Pessimismus"): „Empfindungen allerdings, Gefühle, sinnliche Wahrnehmungen oder Perceptionen giebt es,

welche sich im Reiche des Unbewussten bewegen. Fasst man nun Perception und Vorstellung als identische Begriffe, so kann man auch von unbewussten Vorstellungen reden, wie dies schon Leibniz gethan hat".

Nach dieser Auffassung wird das Wesen des Bewusstseins nicht in das In-sich-sein, sondern in das Wissen vom Empfinden, vom Vorstellen, in das Wissen des Denkens, mit einem Wort in die Reflexion verlegt — eine nichtberechtigte, in Naturphilosophie und Psychologie hinderliche Beschränkung, über deren Entstehung Göring (System d. kritischen Phil.) die gute Erklärung giebt: „Das Substantivum „Bewusstsein" ist erst in der Mitte des vorigen Jahrhunderts von philosophischer Seite gebildet. Das „bewusst" ersetzt das Partic. Pass. des Verbums „Wissen" in seinem adjectivischen Gebrauch; „bewusst" ist also inhaltlich ursprünglich „gewusst"; da nun mit einer Empfindung, oder einem Gefühl unmittelbar kein „Wissen", d. h. weder Urtheil noch Vergleich verbunden ist, so erklärte mit einigem Rechte das analytische Denken die Gefühle — resp. Empfindungen — für unmittelbar unbewusste, d. h. nicht gewusste, die erst im Reflexionsacte des Selbstbewusstseins zu bewussten, d. h. als solche gewussten Seelenzuständen wurden. So sagt auch Kant: „Bewusstsein ist eine Vorstellung: dass eine andere Vorstellung in mir ist". *)

---

*) Eine Consequenz dieser Beschränkung ist es, dass den Thieren das Bewusstsein abgesprochen werden muss (Rosenkranz, Ulrici), doch sieht die Sache schlimmer aus, als sie ist, eben weil doch immer nur das Selbst- resp. Ich-Bewusstsein gemeint ist. Es legen die Vertreter des absoluten Bewusstseins, an welchem das Selbstbewusstsein des Menschen sich erst entzünden soll, darauf einen grossen Werth. Der katholische „Philosoph" A. Stöcker („Eine Blüthe des modernen Culturkampfes") spricht diesen sonst nur mit Sammtpfoten behandelten Casus in seiner drastischen Art aus: „Es ist eitel Spiegelfechterei, von Bewusstsein in den Thieren oder gar in den Pflanzen zu sprechen. Sie haben kein Selbstbewusstsein, und darum können sie auch kein anderweitiges Bewusstsein haben". Dagegen betont G. Knauer („Seele und Geist". Leipzig 1880), dass auch den Thieren nicht nur Bewusstsein, weil Empfindung, zugestanden werden müsse, sondern, als Consequenz der Priorität des Selbstbewusstseins, auch dieses Letztere; denn sie könnten nicht Gegenstände unterscheiden und sich selbst von diesen, wenn sie nicht Bewusstsein von sich hätten (p. 32) — ein Gedankengang, der aber auf einer Confundirung von Selbstgefühl, als reiner Subjectivität, und reflectirtem (eigentlichem) Selbstbewusstsein heraus wächst.

4. Die „unbewusste Empfindung" des Hylozoismus.

Eine Bestätigung zu dieser Erklärung liefert auch B. Carneri (der Mensch als Selbstzweck), der auf einem den Vorgenannten entgegengesetzten Standpunkt, dem des (s. g.) Realismus, steht. „Gewiss ist die Empfindung nur die Fortentwickelung des Atoms; aber die höhere Fortentwickelung ist der niederen Stufe fremd, und das Atom empfindet so wenig, als das Denken des neugeborenen Kindes in reinen Begriffen sich bewegt. Mit der Entwickelung des Lebens geht die Entwickelung der Organe Hand in Hand, und da nicht bloss das Individuum, sondern der kleinste Theil an ihm empfindet, auf Reize reagirt, so erweist sich das organische Reagiren als Empfindung, oder wenn man lieber will, als das Reagiren des Lebendigen. Wie die Empfindung zum Reagiren, so verhält sich die Vorstellung zur Empfindung. Da haben wir es mit noch einer höheren Daseinsform zu thun, bei welcher die äussere Totalität des einfach Lebenden durch ein centralisirtes Nervensystem innerlich als jene Totalität auftritt, die wir Beseelung nennen: das Individuum nimmt den Charakter der Person an, und das bisher nur Objective schwingt sich zur Subjectivität empor. Das gesammte Empfinden lässt sich als objectiv bezeichnen, so lange es auf den gereizten Theil sich beschränkt; erst dadurch, dass eine Empfindung in's Gehirn geleitet und dort dem Individuum als Ganzem mitgetheilt wird, kommt die Empfindung als etwas Subjectives dem Object (!) zur Erscheinung. Nicht der gereizte Theil, das Individuum als solches, hat alsdann die Empfindung, es fühlt die Empfindung oder, was dasselbe ist, sie wird ihm bewusst. Reservirt man der so zum Bewusstsein kommenden Empfindung die Bezeichnung Gefühl; erfasst man das Gefühl selbst als Vorstellung, welche von der Empfindung im Gehirn ausgelöst wird, und führt man solchergestalt das Bewusstsein in erster Linie auf das Gefühl zurück, so erscheint das Bewusstsein allerdings nicht mehr als etwas Uebernatürliches, aber auch die Vorstellung nicht als etwas, das von dem oben angedeuteten psychologischen Process getrennt gedacht werden kann. Dann giebt es aber auch nur Vorstellungen, wo es ein Gehirn giebt, und findet sich für das Denken der unbeseelten Natur nicht der leiseste Anhaltspunkt: das Philosophiren des Unbewussten hat ein Ende. Legt man dagegen den Atomen Empfindung bei, so giebt es keinen Grund, ihnen nicht auch die Befähigung zur Vorstellung beizulegen, und die Phil. d. Unb. hat Recht".

Wir halten uns nicht mit dem Gallimathias des „dem Object zur Erscheinung kommenden Subjectiven", der „objectiven Empfindung" des separirten Reactionscentrums auf, da wir keine Kritik Carneri's schreiben; dagegen ist die Darstellung so verworren, dass ein Sichten des Citirten nicht überflüssig sein möchte. Also für Carneri ist die Empfindung etwas, was das Atom zwar noch nicht hat, was sich aber aus ihm entwickelt, als Reaction auf einen Reiz; aber diese Empfindung ist nicht Bewusstsein, dann erst, wenn diese Empfindung Gefühl wird, indem — Gott weiss wie — aus einer Gruppe unbeseelter reizfähiger Etwase ein beseeltes Individuum geworden ist, wird sie bewusst — d. h. doch auch hier „gewusst". Das „Gefühl" ist also das Erfahren der Empfindung als seiner Empfindung, oder das Wissen vom Bewusstsein. Die Vorstellung ist Gefühl — und somit, weil dieses auf irgend eine Weise, auf irgend eine Erregung des Atoms sich entwickelt hat, ist das Bewusstsein nichts „übernatürliches".

Hier wird uns ein Weiteres klar: diese Winkelzüge, wonach die Empfindung erst etwas rein Objectives sein, und dann doch plötzlich, wenn einem Centrum zugeleitet, gefühlt werden soll, um nun, als Gefühl auch Vorstellung, als Vorstellung aber Bewusstsein darzustellen — dieses Drehen und Wenden soll den Riss überkleistern, der für den Materialismus, mit dem der Sensualismus und Realismus im Stil Carneris liebäugelt, zwischen dem Objectiven und dem Bewusstsein gähnt. Es soll das Empfinden zwar etwas „natürliches", das bedeutet hier: äusserliches, und doch das Element der Innerlichkeit sein. Das Einschränken der Bewusstseinssphäre kommt dem materialistischen Naturalismus und Realismus bequem, weil ihm dadurch scheinbar das Gebiet des Objectiven erweitert wird. Aus ganz entgegengesetzten Gründen, wie die theistische Philosophie, declarirt er die Empfindung für ausser dem Bewusstsein stehend, indem er wie diese den Act der Verinnerlichung übersieht, und nur dem Objectiven, der, der Empfindung correlativen Reizung und Reaction, Aufmerksamkeit schenkt.

5. Die theistische Ueberspannung des monadischen Selbstbewusstseins.

Wird bei Bergmann, Ulrici, v. Golther u. A. die Grenze des Bewusstseins zu enge gezogen, so überspannt Dr. A. Ebrard

(„E. v. Hartmanns Phil. d. Unbew. beurtheilt") dieselbe, indem er nicht zwischen den objectiven Vorgängen und deren subjectiven Resultaten, so wie auch nicht zwischen den Bewusstseinsacten untergeordneter Centren und dem Grosshirnhemisphärenbewusstsein unterscheidet. Der Grund ist hier, weil er zwar die Geistigkeit der Vorgänge erkennt, unbewusster Geist aber für ihn ein Unding ist. So entschieden ablehnend verhält er sich, dass bei ihm eigentlich von keiner Spiegelung des Begriffes die Rede sein kann; wenn wir ihn gleichwohl hier anführen, so geschieht es, weil er im Bemühen, den Thatsachen gerecht zu werden, Geistesvorgänge constatirt, welche unserem discursiven Bewusstsein vorhergehend und von diesem formell verschieden sind. Er will von seinem theistischen Standpunkte aus, in der vom absolut bewussten Geiste gesetzten und durchdrungenen Welt nichts von unbewussten geistigen oder psychischen Momenten wissen,*) und so unterscheidet er zwischen „Weltbewusstsein" und „Selbstbewusstsein" der einen Monas. Das Selbstbewusstsein ist das Primäre, das Weltbewusstsein entwickelt sich nur durch die Vermittelung der Sinneseindrücke. Nicht zwei „Bewusstseine"**) sind in einem Menschen, sondern das eine Bewusstsein hat zwei Formen: als Weltbewusstsein ist es reflectiv, als Selbstbewusstsein der Monas intuitiv. Zur Erläuterung führt Ebrard Clavierspielen *prima vista* vor, während dessen man zusammenhängend an etwas ganz anderes denken könne. Hartmann erwähnt denselben Vorgang als ein Beispiel für die Selbstständigkeit der sensorischen und motorischen Centren. Bei Ebrard liegt der Irrthum vor, als ob man gleichzeitig mehr als eine Vorstellung im Bewusstsein haben könne. Die Möglichkeit der Täuschung ist allerdings gross — jedoch in dem angeführten Falle weniger als in manch' andern — und zwar aus zwei Ursachen; erstens in Folge der synthetischen und analytischen Fähigkeiten des Intellectes, und zweitens (der schon oben erwähnten), der kurzen Dauer eines Vorstellungsactes und der schnellen Reihenfolge der Vorstellungen.

---

*) Es spielt dabei vielleicht die Erkenntniss eine Rolle, dass es eine zum mindesten eben so schwierige Aufgabe sein möchte, das Hervorgehen solcher Momente aus dem absoluten Bewusstsein zu erklären, als das Bewusstsein aus dem All-Einen Unbewussten.

**) Dieser Hartmann'sche Terminus ist hier gebraucht mit dem Bewusstsein, dass er eine philologische Barbarei ist (Michelis); er ist aber bezeichnend und kaum zu missen.

Indem die Elemente der Vorstellungen unter sich in verschiedener Combination zu neuen Vorstellungen verbunden, diese wieder analytisch getrennt, die Theile zu Einzelvorstellungen werden, entsteht für die Reflexion die Täuschung, als ob mehr als eine Vorstellung zu gleicher Zeit mit längerer Dauer vorhanden sei. Das Innewerden erscheint als ein Seiendes, und was eine sich immer neu gebärende Qualität der Vorstellung ist (bewusst zu sein), das nimmt man als constanten Spiegel, worin die Vorstellung das Bild ist. Wenn ich *prima vista* spiele und dabei denke, so habe ich zwei „Bewusstseine" in meinen Schädel, d. h. an zwei verschiedenen Gehirntheilen findet Bewusstseinsentstehung statt. Die Leichtigkeit der Verbindung zwischen den Grosshemisphären und den sensorischen und motorischen Centren (welche das Spielen besorgen) ermöglicht aber eine Communication der dem Bewusstsein correlativen materiellen Impressionen und Vorgänge, und somit eine Synthese separater Bewusstseinsacte in einer auf beide reflectirenden Vorstellung, wodurch beide nachträglich als die meinigen gewusst werden.

Das intuitive Bewusstsein der Monas soll nun nach Ebrard der Schöpfer der Sprache und, indem es sämmtliche ihm durch das Weltbewusstsein zugeführten Inhaltsmomente intuitiv umspannt, auch die Quelle der genialen Leistungen sein, indem aus ihm die zu realisirenden Ideen wieder in das Weltbewusstsein übertreten. Es nimmt also dieses Monas-Selbstbewusstsein dieselbe Stelle ein, die bei Hartmann die unbewusste Psyche, d. h. ein bestimmtes „Strahlenbündel von concreten Willensacten des All-Einen Unbewussten" einnimmt, und da die Monas an sich nicht Weltbewusstsein sein soll, so kann sie sich auch selbst nicht wissen, denn sonst ist sie ja auch Weltbewusstsein, da sie auch mit zur Welt gehört, sobald sie für sich in ihrer Eigenschaft als Subject zum Object wird; ohne Object aber kein Bewusstsein.

6. Die sensualistische Unterschätzung der unbewussten psychischen Sphäre.

Gegen die Beschränkung des Bewusstseins auf das Wissen von demselben, wendet sich Göring („System d. kritischen Phil."), dessen Polemik wir die oben citirte Erklärung entnommen. Um so verwunderlicher ist es, dass er die Uebereinstimmung seiner mit Hart-

mann's Ansichten, so weit sie sich auf Empfindung, Gefühle, Reflexion und Selbstbewusstsein beziehen, gänzlich übersieht. Er meint, Hartmann „habe es unterlassen, direct und ausführlich zu bestimmen, was er unter Bewusstsein verstehe", doch liessen Auseinandersetzungen über das Verhältniss des Bewusstseins zum Unbewussten über seine Auffassung nicht im Zweifel. Im Cap. B. XI. betrachte er „das Unbewusste und das Bewusstsein in ihrem Werthe für das menschliche Leben;"*) es gehe aus diesen Erörterungen „deutlich hervor, dass in all' diesen Fällen das Unbewusste zum Irrthum führe, und der Werth des Bewusstseins von Hartmann darin gefunden wird, dass es diese Täuschungen vermeiden lehrt. Hiermit geht v. Hartmann weit hinaus über den von uns oben erwähnten Standpunct von Rosenkranz und Ulrici. Diese setzen das Bewusstsein gleich dem vermittelten Wissen, welches durch Vergleichung der unmittelbaren Erkenntniss gewonnen wird, v. Hartmann aber will nur das Wissen im strengsten Sinne, die wahre Erkenntniss als Bewusstsein gelten lassen und nennt das natürliche, unter dem Einfluss des Willens stehende Bewusstsein das Unbewusste."

Nichts ist Hartmann ferner! Er unterscheidet ganz scharf innerhalb des Gebietes des Bewusstseins Empfindung, sowohl durch die äussern Sinne vermittelte, als durch die Leibreize; Gefühle der Unlust und Lust, als Resonanz befriedigter und unbefriedigter Willensacte; Anschauungen, sowohl originale, als vermittelst des Gedächtnisses reproducirte, und durch Phantasiethätigkeit aus den elementaren Empfindungen erbaute Phantasiebilder; endlich die verschiedenen Formen der Reflexion: die Begriffsbildung durch Analyse und Synthese, das Denken, das Begleiten der Empfindung mit der Vorstellung der Existenz und Causalität, und das Begleiten des Denkens mit der Vorstellung „ich denke", sowie endlich als Species des reflectirten Bewusstseins: das Selbstbewusstsein.

Das von Göring berührte Capitel setzt diese anderweitig sich ergebenden Bestimmungen schon voraus. Nicht als schlechthin werth-

*) Es ist dies allerdings ein Capitel, welches bei oberflächlicher Lectüre der Philos. d. Unbew. geignet ist, zu Missverständniss zu führen; z. B. könnte man allenfalls Individual-Eudämonismus und Inconsequenz bezüglich der Willensdetermination herauslesen, wie auch wirklich wiederholt geschehen ist. Es darf als einer der schwächeren Abschnitte bezeichnet werden, womit jedoch der Irrthum Görings durchaus nicht entschuldigt ist.

los wird das Unbewusste dem Bewusstsein gegenüber gestellt; innerhalb des primär Natürlichen wirkt ersteres mit absoluter Weisheit; nur in gewissen Gebieten des Lebens, innerhalb dessen bereits differenzirten Gestaltungen bildet das Bewusstsein das Höhere des in beiden Formen Wesensgleichen. „Der Irrthum — meint Göring — stammt aus der unzulässigen Identification des Bewusstseins mit dem bewussten Denken und Ueberlegen: die Menschen sind nicht unbewusst, aber sie denken meist unbewusst."

Göring bekennt sich zum Sensualismus; das Bewusstsein ist ihm lediglich Form der Sinnlichkeit. Er versteht unter dem „unbewussten Denken" „die durch den psychischen Mechanismus ohne Zuthun des Bewusstseins erfolgende Verknüpfung u. s. w. bewusster Vorstellungen." Dieses Unbewusste — meint er — reiche zur Erklärung der psychischen Thatsachen vollkommen hin; leider bleibt aber ganz unerklärt, was vom sensualistischen Standpunkt aus dieser unbewusst verknüpfende Mechanismus ist. Man ist versucht, das Adjectiv „psychisch" nur als ornamentale Verhüllung zu betrachten, und als das, was gemeint ist, den kahlen, nüchternen materiellen Mechanismus anzusehen; wenn es aber mit der unbewusst activen Psyche Ernst sein soll, so ist das „vollkommene Hinreichen zur Erklärung" nur ein vorläufiges, für den Standpunkt der empirischen Psychologie, deren Ergebniss aber von der Philosophie zu grösserer Vertiefung aufgenommen werden muss, wobei man dann eben doch zu Hartmann's Unbewusstem hingedrängt wird.

Vom bewussten Denken soll sich das unbewusste dadurch unterscheiden, dass die Verknüpfung der Vorstellungen durch „die Rücksicht auf einen bestimmten Zweck geleitet wird, während das unbewusste Denken ein natürlicher und nach den Naturgesetzen sich vollziehender Process ist."

Im bewussten Denken geht die Verknüpfung doch aber auch nach „Naturgesetzen" vor sich, und nicht nach dem *lib. arbitr. indiff.* eines natur-transcendenten freien Geistes, und das unbewusste Denken wird auch durch einen Zweck in Gang gesetzt, sonst ist der Vorgang kein „Denken" (worin das Zweckvolle schon inbegriffen ist), sondern träumerische Phantasienflucht; wenn endlich beim unbewussten Denken sich die Elemente auch aus dem Inhalt des Grosshemisphären-Bewusstseins (welches mein Bewusstsein darstellt) schöpfen, so ist kein qualitativer, sondern nur ein quantitativer Unterschied zwischen den zwei

Denkweisen, insofern die Vorstellung des bewussten Denkens von der Vorstellung „ich denke“ und „ich denke“ begleitet wird; dagegen ist es beiden Weisen gemeinsam, dass der Process des Fortganges von einer Vorstellung zur anderen in's Bereich des Unbewussten, resp. in den materiellen Gehirnvorgang fällt.

Diese Beispiele, welche sich allein aus den gegen Hartmann gerichteten Schriften stark vermehren liessen, werden hinreichen, die Unsicherheit der Grenzbestimmung nachzuweisen, und wir wenden uns nun zur Theorie der Bewusstseinsentstehung selbst.

7. Hartmanns Theorie der Bewusstseinsentstehung.

Nach Hartmann beruht das Bewusstwerden der Vorstellung auf der „Emancipation“, der Losreissung der Vorstellung von ihrem Mutterboden, dem Willen zu ihrer Verwirklichung, und auf der Opposition des Willens gegen diese Emancipation (Abs. C., Cap. III). Im Gebiet des Unbewussten existirt die Vorstellung nur als Inhalt eines Willens; sie wird nur durch den Willen aus dem latenten Uebersein der Möglichkeit in die Realität gehoben, und nur die Ausserzeitlichkeit des Vorganges verhindert, dass wir sie nicht als das Secundäre des Willens bezeichnen müssen. Das Bewusstsein (genauer: das Bewusstwerden) ist ein Prädicat, das der Wille der Vorstellung ertheilt; inhaltlich bezeichnet Hartmann dieses als „die Stupefaction des Willens über die von ihm nicht gewollte und dennoch empfindlich vorhandene Existenz der Vorstellung“. In den „Frieden des Unbewussten“, wo die Vorstellung nur als ursprünglicher Inhalt des sie tragenden Willensactes besteht, „greift die organisirte Materie ein, und zwingt dem erstaunten Individualgeiste in der nach gesetzmässiger Nothwendigkeit eintretenden Reaction der Empfindung eine Vorstellung auf“. — Zum ersten mal ist ihm „der Inhalt der Anschauung gegeben“. Die auf den Individualgeist eindringende und sich ihm in der Modification der, seinen bisherigen Inhalt bildenden, Vorstellung als nicht gewollten Fremdling bemerkbar machende Vorstellung ist natürlich auch nur Vorstellung, so fern sie von einem Willen getragen ist. Nur dieser ihr Träger leiht ihr die Kraft des Eindringens, als der Bedingung der Modification der Vorstellung des betreffenden Willensactes des Individualgeistes. Das Bewusstsein flammt also da auf, wo zwei mit unbewusster Vorstellung, als ihrem Inhalt, erfüllte Willens-

acte aufeinander prallen, wodurch dem Rückprall des Individualgeistes die Modification seines Inhaltes parallel geht, welcher modificirte Inhalt durch die Opposition gegen dessen nicht gewollte Thatsächlichkeit zur bewussten Vorstellung wird.

Diese nunmehr bewusste Vorstellung ist also nicht von dem sie nun tragen müssenden Willen gewollt, und dies accidentielle Dasein nennt Hartmann ihre „Emancipation". Als solche aber hat sie nur eine subjective, ideale Existenz für den betreffenden Individualgeist; auch ist sie nicht schlechthin selbstständig entstanden, sondern nur vom Standpunkt desjenigen Willensactes, dem sie oppositionell ist, ist sie emancipirt, nur von ihm ist sie unabhängig. Als emancipirte Vorstellung hat sie auch nur die Fähigkeit, die man allenfalls bildlich „Kraft" nennen könnte: Motiv zu werden, also Motivationskraft. Sie kann aber auch wieder gewollter Inhalt eines Willens werden, sowie auch Ziel-Object einer ganzen Gruppe von Willensacten. Um Hegel'sche Terminologie zu gebrauchen: die bewusste Vorstellung ist nur so weit emancipirt, als sie „für sich" ist; soweit aber alles Für-sich-sein nur aus der Wurzel des An-sich-seins erblühen kann, ist sie als an-sich-seiend von einem Willen getragen. Oder mit Hartmann's eigenen Worten: „Diese Emancipation darf nicht etwa so verstanden werden, als ob die bewusste Vorstellung ausser aller Beziehung zum Willen gleichsam im reinen Aether des Idealen schwebte"; — „nur das soll damit gesagt sein, dass die bewusste Vorstellung im Unterschied von der nur als Inhalt eines sie realisirenden Willens möglichen Vorstellung bestehen kann und besteht, ohne dass sie direct durch einen Willen hervorgerufen ist, der sie als zu realisirenden Inhalt besitzt, dass sie Vorstellung ist, zunächst frei von jedem Streben sich zu verwirklichen, aber unbeschadet aller übrigen möglichen Beziehungen zum Willen, ja sogar unbeschadet der Möglichkeit, hinterher wieder Willensinhalt zu werden".

Ob schon die primären Willensatome als solche bei ihren Collisionen Bewusstsein erzeugen, oder ob sich in diesen Fällen, also bei der Collision der Atomwillen, die objectiven Veränderungen der Wirkungsrichtungen herstellen, ohne dass bewusste Innerlichkeit entsteht, ist eine Frage, die Hartmann nicht positiv entscheidet, weil zu derselben „zu sehr alle Daten fehlten", und „wir über die zur Bewusstseinserzeugung erforderliche Art und über den zur Ueberschreitung der Empfindungsschwelle nöthigen Grad der Bewegung noch so gut

wie gar nichts wüssten". Jedenfalls, wenn die Materie Bewusstsein habe, so sei es ein „atomistisches Bewusstsein", d. h. ohne Gemeinschaft zwischen dem Bewusstsein jedes einzelnen Atoms. (Abs. C., der 7. Aufl., p. 122.) Diese Frage ist auch nicht erheblich für seine Naturphilosophie, wo die höhern Bewusstseinsindividuen nicht ein blosses Summationsphänomen des Atom- respective Zell-Bewusstseins sind, sondern immer einen besonderen, die bestimmte Individualseele darstellenden Willensact als Grundlage verlangen — eine unbewusste Psyche, die dem Fels im Wogendrange gleicht, sofern sie es ist, die den auf sie andringenden Vorstellungen die Bewusstseinsqualität ertheilt, so dass — das Bild fortzusetzen — das Bewusstsein die Schaumkronen der sich brechenden Wellen repräsentirt. Die Factoren der Bewusstseinsentstehung sind also Individualgeist und organisirte Materie; wobei unter Materie natürlich nicht etwas dem Geiste Wesensverschiedenes verstanden werden darf, sondern der Inhalt des Cap. C. V.*) massgebend bleiben muss. Hartmann's Theorie umfasst natürlich das Allgemeine und gilt für das erste primitive Bewusstseinsmoment des ersten beseelten Wesens, durch das ganze organische Reich hindurch und für das höchst complicirte Bewusstseinsleben des Menschen, wie es sich, auf der Ineinanderschachtelung der untergeordneten Bewusstseins-Individuen erbaut, darstellt.

8. Missverständnisse der Kritik in Betreff dieser Theorie.

Hartmann's willig anerkannte Klarheit der Diction hat in diesem Falle keinen Sieg zu verzeichnen: wie schon bemerkt, ist er fast allgemein missverstanden worden; die „Emancipation" wurde nicht als eine relative, sondern als totale aufgefasst; die in Folge der Collision der Willensacte erfolgende Opposition des Willens gegen die ihm aufgedrungene Vorstellung, als Entzweiung von Vorstellung und Wille, ist schlechtweg missdeutet worden.

So meint Göring: „Hartmann versucht die Entstehung des Bewusstseins auf eigenthümliche Weise aus dem Widerstreit des

*) Materie ist die Anschauungsform der Atomkräfte; diese sind Wille und Vorstellung, d. h. „unbewusster Geist, dessen Vorstellungen sich nur auf räumliche Verhältnisse der Anziehung und Abstossung von gesetzmässig wechselnder Intensität beschränken, und deren Willensäusserungen sich auf die Realisation dieses Inhaltes beschränken". C. V, p. 36.

unbewussten Willens gegen die unbewusste Vorstellung zu erklären". Ebenso Michelis: „Das Bewusstsein entsteht nach Hartmann aus einem Kampf zwischen Wille und Vorstellung". (Hier ist der Irrthum um so krasser, als Michelis Hartmann's „Wille" kurzweg mit „Stoff" identificirt.)

Weis, der einen dicken Band gegen das Unbewusste geschrieben hat, webt ganze Nester von Missverständnissen zusammen; auch er meint, die Collision fände zwischen Wille und Vorstellung schlechthin statt, und den Ausdruck „Emancipation" irrig fassend, fragt er, ob denn bei dieser Trennung die beiden als „selbstständige Substanzen" einander gegenüber träten? wozu er bestätigend hinzufügt: „In der That, wir müssen dies annehmen; denn ihm (Hartmann) ist ja der Wille das immer Wollende, das immer Strebende und desshalb immer Unbefriedigte, aber das Bewusstsein ist es, welches einst diesen Willen zur Erkenntniss der Vergeblichkeit seines Wollens führen wird, das Bewusstsein ist es also, welches als freie Macht dem Willen gegenübertreten wird. Aber wozu ist eigentlich erst das Bewusstsein nöthig, um solche freie Emancipation (!) zu verwirklichen? Ist bei Hartmann diese Trennung nicht sofort da, wenn der Wille des Unbewussten sich in seiner niedrigsten Form, in seiner ersten Stufe, in den Atomwillen, in der Materie verwirklichte? Diese realisirte Materie (!), diese Atomcomplexe, diese Steine, obgleich gewollte Gedanken, sind es ja, an denen sich das Unbewusste in seiner Blindheit anrennen und stossen kann, so dass man meinen sollte, es käme schon durch dieses Stossen zur Besinnung seiner selbst, zur Vernunft".

Weis meint also, das „Stossen" sei das Bewusstsein erzeugende Moment; obgleich er sämmtliche auf die Bewusstseinsentstehung bezüglichen Erörterungen citirt (nach der 2. Aufl.), dass zwar die Zurückstossung, die Nichtbefriedigung des in gerader Richtung strebenden Willens, an sich die Empfindung der Unlust, als erstes Moment des bewussten Seins hervorruft; dass aber die bewusste Vorstellung, die im Reiche des Subjectiv-Idealen emancipirt dastehende Vorstellung, ein Combinationsresultat zweier Willensacte mit verschiedenem Vorstellungsinhalt ist; dass es nicht schlechthin die Collision als solche, sondern die durch die Collision dem Individualgeiste aufgenöthigte Vorstellung ist, die zur bewussten wird. Es mangelt an der Unterscheidung zwischen dem „All-Einen-Unbewussten", und dem „Unbewussten" als Erscheinenden, wie es als „Strahlenbündel" von Willens-

acten, als Psyche sich selbst in andern Willensacten gegenübertritt. Es mangelt an dem Begreifen der innern Aufeinanderbezogenheit des Getrennten, wie sie nur im Organismus vorkommt; welches Verhältniss der Bezogenheit dann auch die Möglichkeit und den jeweiligen Grad der Einheit des Bewusstseins bedingt und der Grund ist, dass nur die den Stein bildlich reproducirende Gehirnvorstellung, nicht aber der Stein selbst bewusst wird.

Wohl ist es das All-Eine-Unbewusste, welches in allen Bewusstseinsacten bewusst wird; aber nicht als All-Eines wird es bewusst, sondern in seiner Theil-Existenz als concreter wollend-vorstellender Individualgeist. Hartmann lässt die Frage offen, ob die „Materie" als solche, d. h. die atomellen Willens- und Vorstellungsacte, abgesehen von ihrer erhöhten Existenzweise als Material organischer Gebilde, bewusst werden könne; sollte es der Fall sein, so würden die, das „Ding an sich" der Materie darstellenden Atomindividuen sich gegenseitig empfindlich, also das Unbewusste in der Materie, nicht das All-Eine-Unbewusste an der Materie würde bewusst.

Wenn wir uns eingehender mit den Meinungen Weis' beschäftigen, so ist es, weil hier in seiner langathmigen Darstellungsweise die Gründe des Irrthums so klar erkennbar werden; denn auch der Weg wird uns klar, der zu der Misskennung des Verhältnisses zwischen Wille und Vorstellung einerseits und zum Absoluten anderseits führt.

Weis meint wohl das Richtige, aber drückt sich schlecht aus, wenn er sagt: „Wille und Vorstellung sind nur abstracte Begriffe von concreten Wesen; der blosse Wille, die reine Vorstellung sind nichts in der Luft herumspazierendes; es giebt nur Wesen, welche meinen, wissen und wollen, und diese Wesen sind es, welche bewusstwerdend sind der Aussenwelt." Der Sinn dieser schauerlichen Diction ist: dass die Begriffe „Wille", sowie „Vorstellung" — resp. wollen und vorstellen, nur im grammatikalischen Sinne Subject sein können; dass aber Wille und Vorstellung als Realitäten nur Actionen, Attribute von einem Subject, von einem Wesen sind. Nun ist das gerade Hartmanns Ansicht: das gemeinsame Subject von Wille und Vorstellung ist der unbewusste Geist. Weis aber, und vor und nach ihm viele Andere, denken sich zum Wollen und Vorstellen ein Wolle-Wesen und Vorstell-Wesen, und ist ihnen dann das All-Ein-Unbewusste ein Combinationswesen; ein widerspruchsvoller Begriff, wie die Trinität des Dogmas. (Siehe den vorigen Abschnitt.)

Weis (und mit ihm viele Andere) missversteht, was Hartmann mit Emancipation sagen will, weil er die Doppelseitigkeit des wollenden und vorstellenden Wesens nicht versteht; wie Weis das „Ich" nicht als das auf den Wogen des Bewusstseins schaukelnde immer Werdende verstehen kann, sondern es als das Prius aller Thätigkeit für nöthig hält, so erkennt er kein anderes Band für die Attribute als das der „Herrschaft": also nicht ein Sein in denselben, sondern ein Sein hinter oder über denselben.

Es wurzelt der Irrthum an derselben Stelle, wenn G. P. Weygold („Krit. d. mod. Pess." Leiden 1876) sagt: „Ist das Unbewusste wirklich die Summe alles Seins" (es soll wohl heissen: das Wesen alles Seins), „dann ist es auch identisch mit der Materie, und das famose Strahlenbündel von Willensacten, die es auf die Materie wie auf etwas Fremdes richten soll, richtet es vielmehr in der That nur auf sich selbst. Wenn nun aber eine Wirkung des Unbewussten auf sich selbst stattfindet, so ist gar kein vernünftiger Grund vorhanden, wie oder warum diese Wirkung nur auf diesen oder jenen Theil seiner selbst sich beziehen, und wie oder warum sie jemals wieder aufhören soll."

Aus der irrigen Auffassung der Stellung der Attribute zum Wesen folgt die Verkennung der Bedeutung der Individuation und des bedingenden Verhältnisses derselben zum Bewusstsein; damit ist auch das Verständniss für die Bedingungen der Bewusstseinseinheit gehindert. Daher lesen wir weiter: „Das Unbewusste ist ja Alles in allem; was ist, ist eben nur das Unbewusste. Giebt es nun ein Bewusstsein, so kann dieses nur entweder ein Gegensatz, eine Negation des Unbewussten sein, dann wäre das Unbewusste nicht mehr alles in allem; oder es ist ein integrirendes Moment desselben, dann aber ist das Unbewusste eben nicht mehr unbewusst."

Diese Stelle zeigt deutlich den Mangel der Unterscheidung zwischen dem Unbewussten als dem Subsistirenden und dem Unbewussten in seinen sich auseinanderlegenden, beständig fliessenden Actionen.

Auch bei v. Golther („Der Pess." Leipzig, Brockhaus 1877) findet sich ein irreleitendes Ueberschweifen aus dem Reich der Individuation in das der transcendenten Subsistenz vor; auch er meint, die Theorie der Bewusstseinsentstehung stehe mit Hartmanns Grundprincipien im Widerspruch; denn die „grosse Revolution", die Emancipation der Vorstellung, müsste ja im Unbewussten vor sich gehen,

dort wo doch beide untrennbar vereinigt sein sollten. Da die von aussen imprägnirte Vorstellung nicht unmittelbar durch die materielle Bewegung gegeben sei, sondern erst durch die Thätigkeit, durch die gesetzmässige Reaction des Unbew. auf jene Einwirkung entstehe, so könne kein „Stutzen", kein Wundern darüber vorkommen, denn die Vorstellung habe keinen Grund, sich über sich selbst zu wundern, der Wille könne es nicht, wie Hartmann selbst eingestehe, also entstehe dadurch kein Bewusstsein.

Golther, der Hartmanns gesammte Metaphysik durchkritisirt, wird nicht müde, an allen Punkten dualistische Spaltung nachzuweisen; Spaltungen, die die Herren Kritiker immer erst hineinsehen, indem sie Wille und Vorstellung, die als grammatikalische Subjecte vorgeführt werden müssen, immer als selbstständig-reale Subjecte auffassen, statt als ihr gemeinsames Subject den unbewussten Geist zu erkennen. Es ist das Subject beider, welches sich in seinen detachirten Actionen, als dieser concrete Individualgeist, über diese ihm von jenem Willenscomplex aufgedrungene Vorstellung wundert.

Vielleicht hat v. Golther bei Joh. Volkelt Gedankenanleihe gemacht; denn leider finden wir bereits auch diesen auf dem Irrweg.

„Ein sonderbares Gebilde" nennt J. Volkelt die Theorie, und stellt dann dieselbe so dar, dass das Gewicht auf das Absolut-frei-sein, auf das „willenlose" Dasein der Vorstellung fällt. „Wir hätten hienach in der Welt zwei von einander radical verschiedene Gebiete: auf dem einen hat das Gesetz der untrennbaren Einheit von Wille und Vorstellung unbedingte Geltung, auf dem andern treten sie in Spaltung und Opposition. So einfach und widerspruchslos dies klingt, so drängt sich doch bald die Frage auf, wie es denn zugehe, dass die Vorstellung, die ihrem eigenen Wesen nach unwirklich und gegen ihre Existenz und Nicht-Existenz ganz gleichgültig ist, nun auf einmal durch die Bewusstseinsform zu einer völligen Verkehrung ihres ursprünglichen Wesens, zu einer derart kräftigen Bejahung ihrer eigenen Existenz kommen soll, dass sie mit dem Willen, der ursprünglich alle Realität für sich und die mit ihr verbundene Vorstellung in Anspruch nahm, in erfolgreiche Opposition tritt." Nicht nur, meint er, erhielten wir auf diese Frage keine Antwort — natürlich weil die Frage aus einem Missverständniss hervorgeht — sondern „selbst das Fundamentalgesetz von der untrennbaren Einheit der beiden Weltprincipien wird durch diese Theorie auch auf dem Gebiete, wo es

nach Hartmann von durchherrschender Geltung ist, in seiner eigensten Sphäre, innerhalb des Unbewussten nämlich, negirt und vernichtet." Denn, meint er, „das Bewusstsein entsteht erst im Moment der Opposition des Willens. Alles was dieser Opposition des Willens vorhergeht, fällt noch in das Dunkel des Unbewussten. Nun geht aber jener Willensopposition die Losreissung der Vorstellung voran; ehe der Wille stutzt und staunt, muss sich die Vorstellung bereits auf eigene Füsse gestellt haben; denn eben darüber staunt ja der Wille. Innerhalb des Unbewussten hat also schon die Vorstellung, die erst nachträglich zum Bewusstsein kommt, selbstständige, vom Willen losgerissene Existenz gewonnen." „Es ist unbegreiflich, wie Hartmann diesen ungeheuren Widerspruch übersehen konnte" — ruft Volkelt aus. Es ist unbegreiflich, sagen wir, dass Volkelt übersieht, dass Hartmann das Bewusstsein die „Emancipation der Vorstellung" nennt, nicht aber die Losreissung der Vorstellung vom Willen schlechthin zur Bedingung des Bewusstseins macht. Und unbegreiflich ist es, dass Volkelt, dem es in Folge der Anerkennung des unbewusst Logischen nicht an theilweiser sympathischer Anschlussfähigkeit an Hartmann'sche Gedanken mangelt, hier so fehl gehen konnte.

Hermann Ebbinghaus scheint im Zweifel zu sein, ob unter der Emancipation eine absolute oder nur relative Selbstständigkeit der Vorstellung zu verstehen sei; aber er lässt den Zweifel auf sich beruhen, da, wie er meint, überhaupt unter diesen Prämissen weder Bewusstsein noch insbesondere Selbstbewusstsein möglich sein könnte. Die Theorie beruhe darauf, „dass der Wille des Individualgeistes etwas von ihm Unabhängiges empfinde und eben in dieser Unabhängigkeit und dadurch wird es ihm bewusst; allein die Selbsterfahrung, und sie ist doch unleugbare Thatsache, fordert, dass er Functionen des Individualgeistes selbst, also etwas ihm zugehöriges, eben in dieser Zugehörigkeit empfinde; da ist keine Emancipation und von seiner Seite keine Opposition denkbar, nach Hartmanns Lehre also überhaupt kein Bewusstsein, und doch ist diese bewusste Wahrnehmung des eigenen Innern eine Thatsache, deren Existenz die abenteuerliche Theorie des Bewusstseins vollständig vernichtet."

Ebbinghaus geht von dem Gedanken aus, das Ich-Bewusstsein sei ein unmittelbarer primärer Bewusstseinsact, während nach Hartmann das „Ich" eine secundäre, über und aus den primären Bewusstseins-

momenten sich erbauende Vorstellung ist. Er unterscheidet erstens nicht zwischen primärem und reflectirtem Bewusstsein, zweitens nicht zwischen dem jedem Bewusstseinsact *eo ipso* eigenen Selbstgefühl der Innerlichkeit und dem eigentlichen reflectiven Selbst- oder Ich-Bewusstsein. Drittens geht er von dem noch sehr allgemein getheilten Glauben aus, im Selbstbewusstsein werde das Subject seiner selbst als des Thätigen bewusst;*) mit andern Worten: Subject und Object sei eins.

Wenn man mit diesen Voraussetzungen an Hartmanns Theorie herantritt, so muss man sie allerdings untauglich finden; dieselbe ist nicht dazu angethan, diese sogenannten Thatsachen zu erklären, weil Hartmann dieselben als solche gar nicht anerkennt.

R. Anhuth (Das wahnsinnige Bewusstsein u. die unbew. Vorst. Halle 1877) wirft Hartmann vor, er unterscheide nicht verschiedene Sorten des Selbstbewusstseins; er kenne nur eine Sorte. „Wenn er sage, „dass das Bewusstsein nur dadurch zum Selbstbewusstsein werde, dass ihm zufällig die Vorstellung des Subjectes zum Objecte werde," so spreche er vom Selbstbewusstsein *par excellence,* von derjenigen Sorte Selbstbewusstsein, die dadurch entstehe, dass der Mensch sein eigenes Ich ganz isolirt von allen übrigen Objecten zum Gegenstand seiner Betrachtung nehme."

Das reine Gegenstandsbewusstsein, ohne Selbst- resp. Ich-Bewusstsein, von dem Hartmann sagt, dass es zur künstlerischen und wissenschaftlichen Production nöthig sei, schliesst schon jenes primäre Selbstgefühl in sich, welches Anhuth das Selbstbewusstsein ersten Grades nennt. Es braucht zu demselben keinen besondern Vorgang der Reflexion; Bedingung ist die reine Geistigkeit der Vorgänge der Verinnerlichung. Jede Vorstellung ist als Bewusste „für sich;" es ist ja eben der Charakter des Bewusstseins, dass, was erst nur objectiv war, nun subjectiv, Modus des Subjectes wird.

Wenn also Ebbinghaus meint, Hartmann's Theorie erkläre nicht die „bewusste Wahrnehmung des eigenen Innern", so ist dies richtig, sofern ein unmittelbares, unreflectirtes Wahrnehmen, das sich Wissen des Subjectes als im Acte des Wissens begriffenes ver-

*) Diese Anschauung, dass das Ich in der Bewusstseinsthätigkeit sich selbst als dieser Thätigkeit bewusst werde, vertritt auch Dr. C. Uphues in seiner unlängst veröffentlichten Schrift „das Denken nach Platon". Landsberg a/W., Schönrock. 1880.

standen wird, weil dieses Wissen des Wissens, als eines primären Bewusstseinsactes eine Voraussetzung ist, die Hartmann nicht anerkennt, und explicite und implicite durch die ganze Phil. d. Unbew. hindurch bekämpft. Das Bewusstsein des Bewusstseins bezieht sich nur immer auf einen unmittelbar vorhergegangenen Act der Thätigkeit. Der Individualgeist ist fürs erste nur unbewusste Psyche; er ist das auf eine gewisse, den Organismus darstellende Atomgruppe gerichtete Strahlenbündel von Willensacten; indem er sich auf diese richtet, umschliesst er deren inhaltliche Bestimmungen in seinen unbewussten Vorstellungsinhalt und modificirt so, durch sein psychisches Plus, die anorganisch-materiellen, mechanischen Vorgänge zu organisch-psychischen, offensiven und defensiven Lebensäusserungen. Nicht diese active Psyche kommt sich selbst unmittelbar zum Bewusstsein, sondern es entsteht in der Collision mit der Aussenwelt (zu der der eigene Leib nach seiner materiellen Seite auch gehört) eine Summe bewusster Vorstellungen, zu denen als transcendentes Correlat ihrer subjectiven Natur eine geistige Realität supponirt wird, und dieses so supponirte transcendentale Subject ist es, was wir unser „Ich" nennen. Es wird mit dem unbewussten Grund der Individualität verwechselt, deren Spiegelbild in der selbstgeschaffenen „Welt als Vorstellung" es doch nur ist. Das „Ich" ist die Vorstellung des im Vorstellen thätigen Wesens, gewonnen vermittelst des Causalitätsgesetzes. *)

*) Damit wird dann auch der Schluss von unserem Selbstbewusstsein auf das Selbstbewusstsein des Absoluten als solchem, wie unter Anderen A. Völkel gegen Hartmann geltend machen möchte, unhaltbar: „Gott, den wir streng monistisch als den Inbegriff alles Seienden auffassen, wird natürlich in dem Sinne, wie wir als beschränkte denkende Wesen uns als Subjecte einer objectiven Aussenwelt gegenüber fühlen, sich der Welt gegenüber nicht verhalten können, weil ja die Welt er selber ist. Aber der Mensch hat nicht allein ein Selbstbewusstsein der Aussenwelt gegenüber, er vermag auch sich sein eigenes Denken zu objectiviren, dasselbe wiederum zum Gegenstand des Denkens zu machen, und so, trotz der realiter untrennbaren Einheit von Subject und Object im Denken, sich idealiter im Denken in Beide zu spalten. Auch dies, und erst recht dies ist Selbstbewusstsein, und ein Selbstbewusstsein dieser Art kann man Gott wohl zueignen." Dagegen sagt C. Freiherr du Prel: „Das Selbstbewusstsein betreffend, welches nach Hartmann dem Unbewussten mangelt, so ist es zwar kein logischer Widerspruch, ein solches zu verlangen von einem Princip überhaupt, dem das blosse Bewusstsein [soll heissen: Gegenstandsbewusstsein] abgesprochen wird; aber ein monistisches Princip kann überhaupt nicht selbstbewusst sein. Ein Selbstbewusstsein des „Unbewussten" wäre erstlich überflüssig, da ja dasselbe bezüglich

Der Glaube, dass im Ich-Bewusstsein das thätige Subject gleichzeitig und unmittelbar das Object sei, ist ein Analogon des naiven Realismus, der glaubt, im Object eines Baumes unmittelbar den Baum an sich vor sich zu haben. (Vergl. hierzu: Hartmann, Grundl. d. transcendentalen Realismus. Absch. III. Das transcendentale Subject. insbes. p. 37—38. Auch Hellenbach, „Phil. d. ges. Menschenverstandes", die ersten Cap.). Ebenso ist die Lust, von der Ebbinghaus auch sagt, die Theorie erkläre ihr Zustandekommen nicht, ein secundäres, vermitteltes Product. Die Lust ist nur die Resonanz einer Willensbefriedigung, wo der Wille bereits bewusste Vorstellungselemente zu seinem Inhalt hat, was Hartmann ausdrücklich hervorhebt (allerdings mit einem Ausdruck, der leicht dem Irrthum von der Substantialität des Bewusstseins Vorschub leisten könnte, sofern er von einem „bereits etablirten Bewusstsein" spricht). Diese Bedingungen übersieht Ebbinghaus und meint, da Opposition des Willens zum Bewusstsein nöthig sei, so könne das Lustgefühl, wenn es Willensbefriedigung sein soll, gar nicht zu Stande kommen. Es liegt die Verwechselung vor, zwischen der schmerzlosen Empfindungslosigkeit des primären befriedigten Willens, die nachträglich, im Vergleich mit dem Schmerze, schon als lustvoll erscheint, und der wirklichen Lust, welche als Seelenresonanz auftritt, wenn ein Wille mit bewusstem Inhalte befriedigt wird, und wenn der Stand der Befriedigung selbst zum Inhalt eines sich durchsetzenden Willens wird.

9. Das ausserweltliche Bewusstsein des Unbewussten.

Bei der Verkennung einerseits der Stellung der Attribute zu deren Subject, und andererseits der verschiedenen Actionsmomente bei den zu unterscheidenden Bewusstseinsformen, ist es nicht zu verwundern, dass die von Hartmann angenommene „ausserweltliche Unlust" auf allgemeine Opposition stösst, und dass der Ruf „Widerspruch gegen

seines Inhaltes vollkommen orientirt ist" (sofern es alles selbst ist), „im Grund aber ist es ein logischer Widerspruch von einem monistischen Princip Selbstbewusstsein zu verlangen, da ja sein Bewusstseinsinhalt mit seinem Selbst zusammen fällt. Ein Selbst, ein Ich, im Unterschied von einem Nicht-Ich giebt es für ein monistisches Princip nicht; Ich und Nicht-Ich fallen in ihm zusammen." Das sich selbst objectiviren aber wäre eben die Trennung des Ichs in ein Nicht-Ich, welche im Absoluten als solchem undenkbar ist, vom Absoluten aber in der Individuation geleistet wird, wo das Absolute als Wissen vom Absoluten indirect von sich selbst weiss.

das Princip und gegen die Theorie des Bewusstseins“ hier allgemein erschallt.

Dies ist aber ebenfalls ein Irrthum, da wenigstens formell kein Widerspruch weder gegen das Princip, noch gegen die Bewusstseinstheorie besteht, sobald man Hartmann's Meinung dahin erkennt, dass erstlich jede Nichtbefriedigung, gleichviel ob positiver oder bloss privativer Beschaffenheit, die Empfindung als unqualificirte Unlust erzeugt, dass aber zweitens eine inhaltbildende Vorstellung die Quelle des vorstellenden und in der Folge auch reflectiven Bewusstseins ist; dass es also einer positiven Nichtbefriedigung, d. h. einer Collision des Individualgeistes mit einem inhaltlich erfüllten Willensacte bedarf, um dem Individualgeiste seinen durch die Vorstellung des mit ihm collidirenden Willensactes modificirten und bereicherten Inhalt zur nunmehr bewussten Vorstellung umzuwandeln. Weil dem so ist, kann das Vorstellungsbewusstsein noch nicht im Absoluten, sondern erst in den Individuen zu Stande kommen, ohne dass darum ein privatives Unlustbewusstsein im Absoluten als solchem ausgeschlossen ist. *)

10. Unerklärbarkeit der Bewusstseinsentstehung vom Standpunkt des Theismus und Materialismus.

Die Widerspruchslosigkeit der Theorie gegenüber den Principien desjenigen Systems, dessen Theil sie bildet, ist natürlich noch kein positiver Vorzug derselben, sondern nur eben erst die formelle Vorbedingung, um den Anspruch erheben zu können, philosophische Theorie zu sein. Als verdienstlich dürfte von einem positiv philosophischen Standpunkt aus schon eher das bezeichnet werden, dass sie wirklich eine solche Theorie ist, welche die Frage, deren Lösung ihr Object ist, an der Wurzel fasst, statt nur relativ, wie wenn sie nur eine Analyse der Entwickelung des menschlichen Bewusstseins anstrebte, bei welchem Beginnen der Kern der Frage einfach aus dem Reich des Seins ins Uebersein der Gottesnatur zurückgeschoben wird.

---

*) Dass von theistischer Seite versucht wird, aus dem vermeintlichen Widerspruch gehörig Vortheil zu ziehen, ist nicht zu verwundern; und zwar geschieht es aufs neue gegenüber der Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Auch bildet das ausserweltliche Unlustsbewusstsein mit einen Anhaltspunct für den theologischen Tadel des Gnosticismus, dessen wir im vorigen Abschnitt erwähnten.

Dieses Zurückschiebungsmanöver übt der Theismus; seine Stellung zum Problem bezeichnen hinlänglich die Worte des Prof. Bergmann*): „Das Bewusstsein kann nicht das Product unbewusster Factoren sein; wenn es entsteht, kann es mithin nur aus einem Bewusstsein entstehen. Das Licht, das in unserem Kopfe leuchtet, ist nicht aus der Finsterniss geboren, sondern an einem andern Lichte entzündet, und erlischt es je, so bleibt es entweder erloschen, oder wird an dem ursprünglichen Lichte wieder angezündet. Das Bewusstsein überhaupt ist unentstanden. Jedes einzelne Bewusstsein setzt in seinem Entstehen, Vergehen und Wiederaufleben nothwendig ein ewiges wandelloses Bewusstsein voraus".

Uebereinstimmend mit Bergmann sagt Anhuth: „Das Licht, das in unserem Kopfe leuchtet, kann nicht das Product unbewusster Factoren sein — eine Annahme, welche gegen den Satz: *causa aequat effectum* oder A = A verstösst, und dem von David Hume gerügten Schlusse *„post hoc, ergo propter hoc"* ihre Entstehung verdankt". Der von Weygold geäusserten gleichen Meinung gegenüber erwidert Fr. von Goeler-Ravensburg: „Die Quelle, der Urgrund des Bewusstseins kann nicht selbst schon Bewusstsein sein, ebensowenig wie die Kräfte, denen die Träume ihr Dasein verdanken, selbst schon Traumbilder sind. Die Form des Bewusstseins ist nichts weniger als ein wesentlicher Bestandtheil gestaltender und schaffender Kräfte". Damit trifft Goeler von Ravensburg den maassgebenden Punkt: in der Hypostasirung des Bewusstseins liegt die Unmöglichkeit der Verständigung. Das Bewusstsein ist ja keine schaffende Kraft, also kann nicht das Bewusstsein Gottes dem Menschen sein Bewusstsein entzünden, nur Gott als Wesen, nicht die Form, in der er „weset", könnte im Menschen das Bewusstsein schaffen, und damit ist die Theorie der Bewusstseinsentstehung nicht unnöthig gemacht.

Der Satz *„causa aequat effectum"* ist bei Hartmann, so weit er berechtigt ist, gewahrt, denn er hat hier nur Geltung für die Wesenheit, nicht für die Form A = A; der Geist bleibt Geist; aber er wird seinem Attribut nach anders bestimmt: A — a wird A + a; nur im Reiche der reinen Begriffe, wenn von der Zeit abstrahirt wird, ist positiv und schlechthin A = A. Bezüglich der Form aber sagt Kant (und Anhuth selbst citirt den Satz): „Ein Ding A, welches = b

*) Kritik der Phil. d. Unbew., Phil. Monatshefte B. III, p. 415.

ist, kann nicht zu gleicher Zeit non b sein; aber es kann ganz wohl beides (b sowohl als non b) nacheinander sein." Mit dem *„post hoc, ergo propter hoc"* treibt der Materialismus Missbrauch, nicht Hartmann, und der Materialismus verstösst gegen das A = A, wenn der „Stoff" in seiner Bewegung plötzlich Geist werden soll. Diese unlogische Prämisse erzeugt dann so geistreiche Sätze, wie z. B. den Folgenden: „Das Bewusstsein ist stets die materielle Empfindung eines materiellen Vorganges im Gehirne. Wir empfinden sinnliche Eindrücke von aussen, wir empfinden Gefühle, Reize, wir empfinden endlich Gedanken, die sich in unserem Gehirn gebildet — das ist die Einheit unseres Bewusstseins." (J. C. Fischer „Schmerzensschrei des gesunden Menschenverstandes.")

Schopenhauer nennt die Einheit des Subjects des Wollens und Vorstellens das Wunder κατ' ἐξοχήν; mit grösserm Rechte könnte er das Bewusstsein so nennen. Die Naturwissenschaft will nichts von Wundern wissen, sie muss daher auch die materialistischen Phantasien (vom geistabsonderndem Gehirne) perhorresciren und sich mit dem Dualismus begnügen. *Ignorabimus!* Es ist ein hartes Wort, und die Gefahr liegt nahe, dass man den Geist, das Bewusstsein, dessen man im Laboratorium und der Anatomie doch nicht habhaft werden kann, ganz unter den Tisch fallen lasse: „sehen, sprechen, hören, gehen, ja sogar die dem Denken unterliegenden Gehirnvorgänge würden gerade so vor sich gehen, wenn kein solch' Ding wie ein bewusster Geist gegenwärtig wäre" — sagt ein Anhänger des englischen Empirismus, James Sully, in einer Kritik Hartmanns. Wenn das Licht des transmundanen Bewusstseins das irdische Bewusstseinslämpchen entzünden soll, so handelt es sich nur noch um die Erkenntniss der Beschaffenheit des Brennstoffes. Die Theisten anerkennen willig genug ein unbestimmtes psychisches Etwas, welches sich leichter entzünden lässt als die gemeine schwingende Gehirnmaterie; wir haben dieses unbestimmte Unbewusste bereits im vorigen Abschnitte besprochen und brauchen uns hier nicht mehr mit demselben zu befassen.

11. Unerklärbarkeit der Bewusstseinsentstehung vom Standpunkt des Schopenhauerianismus.

Nach Schopenhauer ist das Bewusstsein Hirnproduct, das Gehirn selber aber ist objectivirter Wille, also ist schliesslich doch der

Wille die Quelle des Bewusstseins. Nach Göring ist das Gefühl (als erstes Moment des Bewusstseins) der Begleiter des als solchen unbewussten Willens. Bei Mainländer („Phil. d. Erlösung") kommt der Wille bereits selbst vermittelst gewisser gespaltenen Bewegungsformen zu sich selbst; von hier ist es nur noch ein Schritt zu Robert Schellwien (Der Wille die Lebensgrundmacht. I. Theil: Der Wille die Quelle des Bewusstseins).

Hartmann nennt den Idealismus Berkeley's einen umgekrempelten naïven Realismus; Schellwiens Standpunkt kann man einen umgekrempelten Schopenhauerianismus nennen. „In der hier dargelegten Denkweise offenbart der Wille sein Wesen erst da, wo er bei Schopenhauer in Verneinung seiner selbst umschlägt." Schellwiens Princip ist also der sich selbst bejahende Wille, die im Selbstwissen alles Wissen umfassende, sich selbst bestimmende und diese Selbstbestimmung im absoluten Wohlsein geniessende Schöpferkraft. Dieser Wille ist die Substanz der Welt; das „Ich hat souveraine Bedeutung, insofern das Individuelle nur die Substanz in ihrer Selbsterfassung ist."*) Schellwien interessirt uns hier nur, weil auch er ein „Unbewusstes" constatiren muss: „wir concediren der Phil. d. Unbew. den Satz, dass unserm Bewusstsein das Unbewusstsein zu Grunde liege, d. h. nicht irgend ein absolutes Unbewusstes, sondern das Unbewusstsein des Einzelnen als solchen." „Das Bewusstsein geht aus dem Unbewussten hervor, aber es wird nicht dadurch verursacht; es setzt vielmehr das Unbewusste in sich als seinen Inhalt und sich als den Grund des Unbewussten, durch den dieses ist, und in seiner Wahrheit erkannt wird. Ich, der Träger der Substanz, hat als Subject nichts ausser sich, und kann seine Functionen nur aus eigener Bewegung vollziehen, das Einzelwesen, das sich aus dem Unbewusstsein zum Bewusstsein erhebt, kann dies somit nur aus eigener Bewegung, bloss durch sich selbst veranlasst thun, es muss also auch schon im Zustand des Unbewusstseins die Substanz sein, aber die Substanz, welche nicht in der ursprünglichen Form des absoluten Insichseins fungirt, sondern in der beschränkten, die sich äussert in der räumlichen Daseinsweise, damit aber im Verhältniss zu Andern steht, ein Individuum, ein einzelnes Ding ist."

*) Dass der Wille als solcher weder Substanz sein kann, noch Bewusstsein ist, ist bereits genügend hervorgehoben.

Die Uebereinstimmung mit demjenigen modernen Theismus, der die Immanenz mit dem transcendenten Bewusstsein zu vereinigen trachtet, tritt hier klar hervor.

„Wenn nun jedes einzelne Ding die Substanz ist, so kann es auch die ursprüngliche Function des Subjectes, die des absoluten Insichseins, vollziehen und damit vom Unbewusstsein zum Bewusstsein übergehen; ob es dieses thut, oder ob es sich auf die Function des sich Aeusserns beschränkt, dies wird lediglich von dem ihm substantiell innewohnenden Maass der Potenz abhängen." „Die Substanz, sofern sie als bestimmter Wille, als Lebensprincip eines Individuums, sich als Körper manifestirt, ist bloss Materie, nicht Geist, sie ist unbewusst und muss, um bewusst zu werden, ihre blosse Körperlichkeit verneinen, und zu der adäquaten Function der Substanz, dem absoluten Insichsein, übergehen."

Wir haben also 3 Stadien: Substanz an sich: bewusst; Substanz als Natur: Materie = Unbewusstsein; Geist: Natur, die Subject wird. „Die Substanz entlässt sich in die Natur, erfüllt von dem unendlichen Triebe, ihr absolutes Selbstsein, welches sie ist, mit immer reicherem Inhalte zu erfüllen, und immer tiefer in sich zu begründen." Die Schellwien'sche Substanz hat also zu ihrer Aeusserung im Weltprocess einen ähnlichen „Grund" wie die Hegel'sche „Idee", nur ist dieser Grund noch weniger begreiflich, da sie ausser dem potentiellen, absoluten Formenreichthum, den sie mit letzterer theilt, auch noch das wonnige Selbstbewusstsein hat, während die Idee nur erst an-sich, aber nicht für-sich ist. Ebenso haben wir hier als den springenden Punkt beim Hervortreten des individuellen Bewusstseins das „substantiell innewohnende Maass der Potenz", ein Gedanke, welcher der Hauptsache nach, wenn auch dem im Grund verschiedenen Princip entsprechend modificirt, bei Joh. Volkelt ebenfalls eine Rolle spielt.

12. Unerklärbarkeit der Bewusstseinsentstehung vom Standpunkte des Hegelianismus.

Volkelt ist, soviel uns bekannt, unter denen, welche die Hartmann'sche Theorie einer Kritik unterziehen, der Einzige, welcher sich nicht damit begnügt, bloss die vermeintlichen Widersprüche nachzuweisen, im Uebrigen aber dem Problem selbst aus dem Wege zu gehen; er versucht auch, aus dem Princip seines — des Hegel'schen

— Standpunktes heraus etwas besseres für das Verworfene aufzustellen. Volkelt anerkennt, dass ungeachtet des „Knäuels von Widersprüchen" der Hartmann'schen Theorie eine tiefe Wahrheit zu Grunde liege. Diese bestehe darin, dass das Bewusstsein „aus der schärfsten, schneidigsten Opposition solcher Elemente, die in Wahrheit zusammengehören und im Grunde Eins sind, hervorgeht. Der tiefgehendste Weltwiderspruch ist es, der das Bewusstsein, dieses Schmerzenskind der Welt, hervorspringen lässt."

Damit ist aber eine Uebereinstimmung constatirt, die, nach unserer Meinung nicht existirt: indem Volkelt „Gegensatz", „Opposition" und „Widerspruch" ungerechtfertigter Weise vermengt. *)

Es findet bei der Bewusstseinsentstehung nach Hartmann kein Widerspruch im Hegel'schen Sinne statt, sondern nur Opposition. Wenn der Individualwille A und gleichzeitig im selben Willensacte non A wollte, dann wäre der immanente Widerspruch da; ob daraus Bewusstsein entspringen müsste, lässt sich nicht sagen, weil die ganze Nicht-Hegel'sche Welt überzeugt ist, dass der Widerspruch in dieser Gestalt nicht existirt. Wenn aber der Individualwille A will, jedoch in diesem Wollen durch einen andern Willen, dessen Inhalt X ist, derart in seiner Sphäre beeinträchtigt wird, dass sein Inhalt zu Ax oder Xa modificirt wird, **) welchem unfreiwilligen Inhalt die Empfindung, als Resonanz auf die nichtbefriedigte ursprüngliche Willensaction, innewohnt, so ist die Entstehung des Bewusstseins zu bezeichnen als: hervorgerufen durch die Opposition. Dabei ist aber die Identität der oppositionellen Momente nur in Bezug auf das den Acten zu Grunde liegende Wesen von Bedeutung, insofern sie in dieser Gestalt Bedingung der gegenseitigen Influenzirung der oppositionellen Momente ist: das Bewusstsein entspringt aber in der Sphäre der Individuation, wo die Getrenntheit (der Function), nicht die Identität (der Wesenheit), das maassgebende Moment ist.

---

*) S. hierüber Hartmann's eigene Erörterung in „Zur Metaphysik d. Unbew."; wieder abgedruckt als Abschn. C. Neu-Kantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus, p. 294—298.

**) Die dem Individualgeiste aufgedrungene Vorstellung besitzt in ihrer nachbildlichen Existenz über ihr ursprüngliches Natursein hinaus vor allem das Plus der sinnlichen Qualitäten; dafür mangeln ihr die Ingredienzien der primär-materiellen Realisation, welche als die transcendenten Correlate der apriorischen Formen zu denken sind: die qualitativen Bestimmungen der die Materie darstellenden Atomkräfte.

Volkelt meint nun weiter: was vom Hartmann'schen Standpunkte aus ein Widerspruch gegen das Princip sei, das sei im Einklang mit dem Princip eines Systems, dem der Widerspruch die reale „Macht im Weltprocess", der „Weltbeweger", das „Salz alles Fortschrittes" sei, also vorzüglich desjenigen Hegels. „Das Bewusstsein ist hier die Versöhnung der bis aufs Tiefste zerrissenen und gegeneinander gespannten Idee, die Verinnerlichung und In-Eins-Setzung der auseinandergetretenen, selbstständig gewordenen entgegengesetzten Seiten der logischen Idee".

Die Analyse des Bewusstseins zeige „absolute Innerlichkeit, punctuelle Concentration auf sich selbst"; aber auch „Eingehen in das totale Auseinander", durch das „Hinausschauen aus sich selbst"; und „zwar nicht das Eine nach dem Andern, sondern beides ineinander." Während sich das Selbstbewusstsein als „sprödes, abgeschlossenes Ich weiss, bin „Ich" doch universelles, pantheistisches Wesen, die Identität aller Dinge und Wesen". Dieser Widerspruch zeigt sich auch in dem idealen Raume des Ich; indem nur ein sehr kleiner Ausschnitt unseres Vorstellungsvermögens in ein und demselben Zeitpuncte in unser Bewusstsein fällt, so „spannt" sich der vom Bewusstsein durchleuchtete Vorstellungsraum gegen den ganzen unbewussten Vorstellungsschatz. „Nur durch die ungeheuerste Selbstbeschränkung und Spannung gegen alles draussen Liegende, gewinnt die Innerlichkeit jene Intensität und Potenzirung, die sich uns als Bewusstsein darstellt".

Wie mit dem Raume, so mit der Zeit: nicht nur der Zustand des Bewusstseins verläuft in der Zeit; das Bewusstsein geht vielmehr derart in die Zeit ein, dass sein innerstes Wesen, gerade so, wie der abstracte Zeitpunct, in sein Nichtsein, den Schlaf, verfliesst. Dennoch aber ist das Bewusstsein das die Zeit überragende, relativ Zeitlose. Es steht in identischer Einheit der Momente über der Zeit, daher auf diese herabblickend.

Bewegung nach dem Gesetz des Widerspruches findet sich bereits in den unräumlichen, unzeitlichen Kategorien der rein logischen Idee; aber erst in der totalen Vereinzelung des Andersseins „bis zu dem Puncte, wo jedes Andere immer noch in sich selbst ein Anderes ist", beginnt die Möglichkeit der „Durchleuchtung mit dem eigenen Lichte". Indem die Gegensätze sich gegenüber stehen, müssen sie in diesem Aussereinandersein zur Innerlichkeit zurückdrängen: die Linie muss sich im Widerspruch in ihrem Aussichherausgehen in sich zurückkrümmen.

In der unorganischen Natur „ist diese noch zu wenig von der Idee durchdrungen;*) ihrer beider Verhältniss noch viel zu unbestimmt und zu wenig intim". Nun erobert sich die Idee die Materie in der Organisation, „aber indem sie sich die Materie unterwirft und dadurch wieder zu ihrem eigenen Wesen gelangt, hat sie zugleich in sich selbst sich ihr äusserstes Gegentheil erzeugt", nämlich, das in der Materie ausgedrückte logische Moment des Aussereinander und der Einzelheit.

Indem die Idee organisirend wirkt, ist sie im Zustand des In-sich-seins, sofern sie aber in allen Puncten der organischen Sphäre gegenwärtig ist, ist sie im Zustand des Aussereinander. Aber nicht mehr wie in der anorganischen Natur überhaupt, sondern das Ineinander und Aussereinander ist an einen ganz bestimmten Raumabschnitt geheftet; dabei ist die Idee in der organischen Materie auch der Zeit nach in der stärksten Spannung der am bestimmtesten herausgebildeten Gegensätze. Damit ist nun aber auch der Wendepunct erreicht; die Idee kehrt wieder in sich selbst zurück, und zwar ist in Folge der viel tieferen Selbstentzweiungen, als solche im Gebiete des reinen Denkens bestehen, diese Innerlichkeit eine viel tiefere, ist subjective Innerlichkeit, ist Bewusstsein. Dieses Bewusstsein ist theuer erkauft durch die Hereinziehung der Endlichkeit und Vereinzelung; „aus dem tiefsten Weltwiderspruch geboren, erweist es sich als Quelle des höchsten Jammers und ebensosehr — denn es ist zugleich jenes Widerspruches Versöhnung — als Born der reinsten, seligsten Lust". „Hamlet hat daher recht, „wenn er den Menschen, diesen Höhepunct der organischen Materie und des Bewusstseins, die Quintessenz des Staubes nennt". —

Volkelt ist übrigens bescheiden genug, einzugestehen, dass durch seine Erörterung des Problemes weder die Schwierigkeiten und Dunkelheiten, welche in der Entstehung des Bewusstseins liegen, gelöst seien, noch auch nur gezeigt sei, dass die „durch Analyse gefundene Bewusstseinsbedingungen ihrem Wesen nach betrachtet Bewusstsein als Resultat liefern müssen".

Hartmann sagt, dass es eine unbillige Forderung sein würde, nachdem das Princip sich *a priori* und *a posteriori* gerechtfertigt,

*) Auf diesen Punkt, diese sonderbare Losreissung der primären Realität von deren Wurzel, kommen wir im folgenden Abschnitt zu sprechen.

nun auch noch zu verlangen, dass gezeigt werde „wie und auf welche Weise aus dem dargelegten Processe gerade dasjenige resultire, was wir in der inneren Erfahrung als Bewusstsein kennen".

Dahingegen meint Volkelt, „es liesse sich einwenden, dass die wahrhafte, begriffliche Erfassung jenes objectiven Processes unmittelbar auf das Wesen des Bewusstseins hinweisen, ja im Grunde mit dem Bewusstseinsbegriff identisch sein müsse (denn sonst wäre es ein reines Wunder, warum aus jenem objectiven Process gerade dieses Product hervorgehe)".

Abgesehen davon, dass auch seine Theorie wahrlich das von Hartmann geforderte Sich-Bescheiden in Anspruch nehmen muss, so ist dies wieder eine der Stellen, wo die Hegel'sche Verwechselung des Real-Ideal-Seins mit dem Begriff herumspukt.

Könnte man auch den Process in allen seinen Phasen, in absoluter Durchsichtigkeit vor sich aufrollen, immer hätte man ihn nur als Vorstellung reproducirt, nicht als reales Geschehen producirt; während er sich freilich hinter dem Vorhange, in unreflectirter Unmittelbarkeit auch bei dieser Bethätigung in uns abspielte.

Die Theorie der Bewusstseinsentstehung steht zwischen der Erkenntnisstheorie und den Theorien der Physiologie der Sinneswerkzeuge und „Seelenorgane" derart in der Mitte, dass sie den keilförmigen Schlussstein bildet, durch den die genannten Disciplinen erst zum festen, strebenden und tragenden Gewölbebogen vereinigt werden. Sie wird also um so vorzüglicher sein, um so genauer sie sich den Anschauungen der, jeweilig die Spitze darstellenden Physiologie anzuschliessen vermag, in dem Sinne, dass (nach erfolgter Vereinbarung über die Natur der letzten Principien des Seienden) sich deren Begriffe, unbeschadet der Klarheit, gegeneinander vertauschen lassen; und sie wird um so werthvoller sein, je entscheidender einerseits der erkenntnisstheoretische Standpunkt, als die Consequenz ihrer Principien erscheint, und umgekehrt, je nothwendiger ihre principiellen Voraussetzungen sich als jene allgemeinen Principien des Seins darstellen, welche auch die Bedingungen bilden, unter denen die von der Erkenntnisstheorie behauptete Erkenntniss als eine wirkliche solche allein ermöglicht ist. Je unerbittlicher die Erkenntnisstheorie uns auf die Wahrscheinlichkeit beschränkt, um so nothwendiger wird das Mittelglied einer Theorie, welche die objective, vermittelte, (physiologische) und die subjective, unmittelbare (psychologische) Er-

fahrung mit einander verknüpft, sie als die beiden correlativen Seiten eines realen Vorganges erscheinen lässt. —

Volkelt bekennt sich zwar hinsichtlich der Erkenntnisstheorie zum transcendentalen Realismus; er weiss, dass die unbewusste Idee, nicht so unmittelbar, wie sie sich zu Naturdingen realisirt, im menschlichen Denkakt bewusst wird, sondern dass dies erst mit deren in der Gehirnmaterie secundär realisirten Abbildlichkeit stattfindet. Er sagt: „Das Erkennen des subjectiven Geistes ist ein Nachdenken der unendlichen Idee, ein ihr schöpferisches Denken wiederholendes Denken." Das heisst, es sind drei Momente des Seins zu unterscheiden; 1) die unbwusste Idee in ihrem Anderssein, als Naturdinge (der Baum auf der Wiese; auch die Sinnesorgane gehören dazu); 2) die durch deren Einwirkung, vermittelst der Sinnesnerven in der grauen Gehirnsubstanz (resp. dem centralen Ganglion, oder der Nervenzelle) hervorgerufenen molekularen Schwingungszustände (chemische Compositions- und Decompositions-Vorgänge), deren unbewusste ideale Innerlichkeit das Spiegelbild der transcendenten Idee ist; 3) die bewusste Vorstellung: die in der subjectiven Sphäre emancipirte Vorstellung Hartmann's, oder nach Hegel: die Idee im Zustand des Für-sich-seins.

Im Absoluten sind natürlich nicht drei Exemplare derselben Idee zu denken, sondern nur eine in drei Formen oder Realisationsstadien. Erkenntnisstheoretisch aber müssen die Momente streng unterschieden werden. Dieser Unterscheidung trägt die Volkelt'sche Theorie der Bewusstseinsentstehung nicht genug Rechnung; sie passte vielleicht besser in ein System, welches als erkenntnisstheoretischen Standpunkt einen identitätsphilosophischen Idealismus repräsentirte. Dabei läuft sie neben den Theorien der Physiologie her, ohne dass die Berührung ersichtlich wäre, obgleich sie die Berechtigung der naturwissenschaftlichen Anschauungsweise der Vorgänge principiell anerkennt.

13. Die Bewährung der Hartmann'schen Erklärung vom Standpunkt der Atomlehre.

Hartmann's Theorie ist von seinen Kritikern bisher nur auf ihr Verhältniss zu dem Grundprincip, nicht aber auf ihre Stellung zur Physiologie einer — und der Erkenntnisstheorie anderseits hin geprüft worden, während er selber wenigstens einen Fingerzeig dafür giebt, in den Anmerkungen zur Phil. d. Unbew. (8. Aufl., 2. Bd., S. 468—471),

welcher Fingerzeig, gehörig benützt, sich sehr fruchtbar erweisen möchte.*)

Payton Spence in seinem Essay: *„Atomic collision and non-collision"* im „Journal of speculative philosophy"; Juli 1880. (New-York, D. Appleton and Comp.) versucht das Bewusstsein als das Resultat der Collision der primären Seinsmomente zu erklären.

Materie ist zu denken als die Summe der Atome; das Atom, gleichviel, ob als ein bewegtes oder als ein ruhendes gedacht, ist, so lange es nicht in sich influenzirt wird, im negativen Zustande; collidirt es aber mit andern seiner Art, so wird es innerlich modificirt, und so ist es im positiven Zustande: im Zustand des Bewusstseins. Es ist nicht allein die Materie des Gehirnes und der Nerven, ja nicht einmal die organisirte Materie überhaupt, die als im positiven Stande zu denken ist, sondern soweit Materie überhaupt geht, sind die sie constituirendee Atome im Zustand des Bewusstseins; weshalb Materie und Bewusstsein das gleiche sind. Der Verfasser spricht im Beginn in Ausdrücken die zur Annahme verleiten könnten, er betrachte, wie der naive Materialismus, das Bewusstsein bloss als ein äusseres Produkt der als an sich seiend gedachten Materie;**) dies ist aber nicht der Fall. Er hebt hervor, dass die Materie uns nur im Bewusstsein gegeben sei, jedes Atom befinde sich mit den andern in Collision; also sei die Materie nur als eine mit uns collidirende Gruppe von Atomen zu denken, die in uns Bewusstsein erzeuge, dabei aber ein von uns verschiedenes Aussere bleibe.

Werden die von Spence in seinem Aufsatze dargelegten Gedanken weiter verfolgt, so nähern sie sich der Hartmann'schen Auffassung des Bewusstseins, der Materie und des An-sich der Beiden in demselben Grade, als sie vertieft werden. Denn wenn das Atom, d. h. das zum Gebrauch des Denkens herauspräparirte Moment des Seins, in der Collision bewusst wird, so muss es an-sich unbewusst sein. Dieses Unbewusstsein

---

*) Ueber die Concordanz dieser Theorie der Entstehung des Bewusstseins mit der physiologischen Betrachtungsweise, auf Grundlage der neuesten Forschungen und Anschauungen in diesem Gebiete, vergleiche „das Unbewusste vom Standpunct der Physiologie und Descendenztheorie". Was dort als die Empfindungsfähigkeit der Materie bezeichnet ist, ist als die an sich geistige Natur des An-sich dessen, was als Materie angeschaut wird, zu verstehen. — Dazu die Zusätze zur zweiten Auflage (mit dem Namen des Verfassers) Nr. 39—41.

**) Die englische Sprache hat für Materie und Stoff bloss das eine Wort *„matter"*.

aber ist ein Zustand der bloss das Bewusstsein als Form negirt, jedoch eine Natur des Seienden voraussetzt, auf die ein psychisches Prädikat überhaupt anzuwenden ist. Ferner ist gegeben die in der Collision entstehende Empfindung (primitives Bewusstsein), sowie die, die Collision hervorrufende Energie der collidirenden Elemente. Spence ist hier noch ziemlich unklar; er sagt, es sei zu bedenken, dass die Zustände des Bewusstseins blosse Symbole der Realität seien, und dass diese Einsicht zur Auffindung der langgesuchten Versöhnung *(reconciliation)* zwischen dem Subjectiven und Objectiven führen möchte. Er selbst streift diesen Punkt, wenn er sagt: „Für's Individuum sind jene Kräfte und Bewusstseinszustände Materie, welche derart auf dasselbe einwirken, dass es sie als etwas von ihm verschiedenes nnd getrenntes darstellen muss." Damit kann nichts anderes gemeint sein, als die der deutschen Philosophie gemeinsame Auffassung, dass Materie angeschaute Realität ist. Das Confuse liegt darin, dass Spence *„force"* — Kraft — einen Zustand des Bewusstseins nennt *(„force, light, heat, sound etc. is a sensation, a state of consciouseness")*, statt zu sagen: erzeugt Bewusstsein, was zur Frage geführt hätte, was dann *force* sei, dass sie Bewusstsein zu erzeugen im Stande sei.

Spence unterscheidet *„subconsciouseness"*, als das Atombewusstsein des Anorganischen; *„consciouseness"*, als das menschliche Bewusstsein, und *„supraconsciouseness"*, als das — mögliche — Bewusstsein höherer Wesen; die *„unconscious cerebration"*, welche sich in der englischen Physiologie einzubürgern beginnt, ist ihm nur ein relativ unbewusster Zustand.

Der genannte Essay lässt sich auch nicht darauf ein, was wohl die Bedingungen dafür sein möchten, dass gewisse getrennte Momente des *„subconsciouseness"* sich zu höherem animalen Bewusstsein summiren, während dagegen andere Gruppen solcher Atombewusstseine in der Collision mit anderen Gruppen und Summationsresultaten von diesen letzteren als äussere Dinge, als Materie, objectivirt werden.

III.

Das Unbewusste als Wesen und Erscheinung.

1. Das physiologische Unbewusste des Materialismus.

In der älteren Philosophie ist, ohne dass besonders darauf reflectirt wird, das Unbewusste einfach die Materie an sich, d. h. der Stoff. Diesen Standpunkt vertritt gegenwärtig noch der echte Materialismus, der aber den Boden mehr und mehr unter sich wanken fühlt, und zum Theil auch noch der Theismus.

Es ist nicht die Proclamation des Stoffes schlechthin als solchen für das Gebiet des nicht Bewusstgeistigen, welches den Theismus und Materialismus als extreme Gegensätze sich befeinden lässt, sondern nur die Stellung der Materie zum Geiste, indem dem Theismus der bewusste Geist das Absolute, und somit Grund seiner selbst ist, dem Materialismus aber die Materie das Ursprüngliche und der Geist das Product darstellt. In England, wo das speculative Bedürfniss geringer ist, daher beide Parteien eingestandenermaassen sich mit einem Dualismus beruhigen (bei dem der Materialismus, seine Unfähigkeit, den Uebergang zum Geiste zu erklären, eingestehend, diesem letztern die Welthälfte einräumt) gehen Naturwissenschaft und theologisirende Philosophie grösstentheils friedlich neben einander her, indessen der Theismus das ihm ohnedies unbequeme Reich der Körperlichkeit dem Materialismus und Mechanismus willig überlässt.

So wenig als man nöthig hat, von einem „unbewussten Steine" oder „unbewusstem Wasser" zu reden, so wenig fand sich der Materialismus benöthigt, die Unbewusstheit alles dessen, was ausser dem bewussten Geiste lag, zu declariren. Es war erst J. C. Fischer („das Bewusstsein, materialistische Betrachtungen", Leipzig, O. Wigand, 1874) vorbehalten, der mit komischer Selbstgefälligkeit sich viel darauf zu gute that, dass er das „Unbewusste", woraus erst das Be-

wusstsein seinen Ausgang nehme, entdeckt habe. Für Fischer bezeichnet das „Unbewusste" nicht bloss ein negatives, formales Moment einer geistigen resp. psychischen Wesenheit, sondern es ist die Negation der Geistigkeit selbst. Was er das Unbewusste nennt, sind die mechanischen, chemischen u. s. w. Veränderungen an der organisirten Materie (welch' letztere er ganz im Sinne des älteren Materialismus, als Kraft und Stoff auffasst), und die, wo sie in der Hirnsubstanz vor sich gehen, Bewusstsein erzeugen.

Dem Materialismus ist der Organismus Maschine,*) und das Bewusstsein zufälliges Product der stofflichen Vorgänge; somit, als blosse Schaumkrone der sich brechenden Wellen der Materie, ein Vorkommniss ähnlich dem phosphorischen Flimmern an gewissen Verwesungsprocessen, und nothwendig eben so machtlos wie diese, also weder schöpferisch noch auch nur rückwirkend auf die Materie. Dass es thatsächlich nicht so ist, dass es wohl einen Unterschied macht, ob Vorgänge im Organismus Bewusstsein im Gefolge haben oder unter der Schwelle bleiben, beachtet Fischer nicht. Dass das Bewusstsein als solches, d. h. das subjective Moment ohne dessen correlatives Objectiv-Realmoment (— den tragenden Willen —) weder schöpferisch noch überhaupt motorisch wirkt, lehrt auch die Phil. d. Unbew.; zwischen dem Willen, der eine bewusste Idee trägt, und dem, der einen unbewussten Inhalt hat, ist aber ein Unterschied auch bezüglich seiner Wirkungsweise. Der Baum, der durch den Blitz in Feuer gesetzt ist, ist nicht mehr das gleiche Object, und nicht mehr das gleiche Subject der Thätigkeit, welches er war, bevor er in Flammen stand. Die nicht-motorischen Eigenschaften der Vorstellung als solcher sind übrigens bei Hartmann schon in der Verneinung der immanenten Causalität in der Erkenntnisstheorie ausgedrückt; die Letztere ist aber ein Feld, worüber sich J. C. Fischer kein Kopfzerbrechens macht.

Das Bewusstsein des Willens ist für Fischer in Uebereinstimmung mit der „Phil. d. Unbew." nur die Vorstellung „ich will", welche nach der Auffassung dieser den unbewussten Willen, nach Fischer aber den materiellen Vorgang bisweilen begleitet. Das Was und Wie am Vorgange, das was die Kraft eigentlich ist, bleibt durchaus in Phrasen verhüllt. Fischer verhöhnt die Phil. d. Unb.**) und Schopenhauer

*) Maschine ohne Erbauer, ohne Werkführer und ohne Zweck.

**) „Hartmann's Phil. d. Unbew., ein Schmerzensschrei des gesunden Menschenverstandes". Leipzig, O. Wigand, 1872.

wegen des unbewussten Willens als des An-sich der Natur, scheut sich aber nicht zu sagen: „unser bewusstes Wollen ist ein Wollen der Natur, das uns zum Bewusstsein gelangt ist.“ Wie eine Natur, die nichts sein soll als bewegter Stoff, dazu kommen soll, zu wollen, und was unter der „Vernünftigkeit“, der „Zweckmässigkeit“ dieser Sorte von unbewussten Vorgängen eigentlich zu denken ist, darüber lässt sich Fischer nicht aus. Sein Gebiet des „Unbewussten in der Leiblichkeit“ ist übrigens ein weiteres als bei Hartmann, da nach ihm bloss die Bewegungen der Grosshirnhemisphären Bewusstsein produciren; das Relativunbewusstsein in den niedern Nervencentren und Ganglien erwähnt er nicht.*)

In einem Punkt jedoch stimmt Fischer mit Hartmann überein; indem er das „Ich“ als blosse subjective Erscheinung erkennt und die Berechtigungslosigkeit hervorhebt, dasselbe zum Prius des Bewusstseins und Träger des psychischen Processes zu machen; eine Variante des bekannten Lichtenstein'schen Wortes: „Statt zu sagen „ich denke“ sollte man sagen: es denkt, wie man sagt: es blitzt.“

Ein ähnliches kraft-stoffliches Unbewusstes wird auch von Phil. Spiller („Gott im Lichte der Naturwissenschaft;“ Berlin, Denicke 1873) als Gegentrumpf gegen die Phil. d. Unbew. auszuspielen versucht. Auch diese Weltäther-Hypothese benützt die Bezeichnung „das Unbewusste“ für einen Begriff, der mit demjenigen Hartmanns nichts gemeinsam hat als die Negation der Priorität des Bewusstseins.

Auch E. Dühring („Der Werth des Lebens“, Leipzig, Fues 1877) lässt das Bewusstsein aus Differenzen und relativen Verästelungen der Elemente hervorgehen, und ihm ist dieses Prius des Bewusstseins ein Unbewusstes im Sinne Fischers; ebenso möchten die „dunklen Antriebe,“ welche neben den mechanischen Bewegungen herspuken, in Familienverbindung zu Fischers „Wollen der Natur“ stehen.

Endlich entwickelt im Anschluss an E. Hering ein Mr. S. Butler (Unconscious memory; a comparison between the theory of Dr. E. Hering

*) Fischer verdankt seine „Entdeckung“ des Unbewussten der Phil. d. Unb., was er aber natürlich nicht eingesteht; ausserdem Maudsley's „Physiologie und Pathologie der Seele“. Der Letzteren Tendenz zu mechanistischen Erklärungen der Thatsachen verwerthet er nach seinem Sinne; dem Idealismus der Phil. d. Unbew. ist sein Verständniss nicht gewachsen, und er sieht darin nur Gefahr für den „gesunden Menschenverstand“. Bezüglich hierauf vergleiche: C. Freiherr du Prel, „der gesunde Menschenverstand vor den Problemen der Wissenschaft“. Berlin, Duncker, 1872.

and the Phil. of Unconscious. London 1880) eine — fadenscheinige — Theorie des „unbewussten Gedächtnisses," welches ihm das Genus darstellt, dessen Species die Fähigkeit der Vererbung, des von den Vorfahren Erworbenen, und die Tendenz zur Variation im Dienste der Anpassung und der Höherentwickelung der Arten bildet. Für Hering wie für Butler ist das „Unbewusste" die schwingende Gehirnmaterie, und die Conservation dieser specifischen molecularen Schwingungsmodi in den, die Brücke von einer Generation zur andern bildenden Keimen stellen das „unbewusste Gedächtniss" dar. Dieses Unbewusste kommt also demjenigen Fischers sehr nahe, doch taucht Butler auch der Gedanke auf, die Materie sei uns doch nur als Vorstellung, also als ein Bewusstseinszustand gegeben; es wird aber jeder erkenntnisstheoretischen Erörterung sorgfältig aus dem Wege gegangen, und am dogmatisch-naturalistischen Boden, als dem vermeintlich unwankbaren festgehalten. Während Hering ausdrücklich hervorhebt, dass seine Theorie des physiologischen Unbewussten etwas von der Phil. d. Unbew. sehr verschiedenes sei, ermangelt dem Engländer diese Einsicht gänzlich und er nennt die Theorie Herings kurz: Philosophie des Unbewussten.

2. Kryptomaterialismus oder Spiritualismus?

Die secundär-phänomenale Stellung des Ich's, die Beschränkung desselben auf die blosse immanente Erscheinungssphäre ist es, welche theistische Philosophen verführt, Hartmann des verkappten Materialismus zu zeihen, ungeachtet seiner Opposition gegen denselben, und ungeachtet auch des durchaus nicht zu verachtenden Lichtes, welches gerade durch die soeben erwähnten missglückten Versuche einer materialistischen Umdeutung auf den idealistisch-spiritualistischen Character seiner Philosophie fällt. So sagt F. A. Hartsen im „Theologischen Literaturblatt" Nr. 22, 1872: „Der ganze Streit zwischen der Phil. d. Unbew. und dem Materialismus macht auf uns einen possirlichen Eindruck. Es ist zwar kein Kampf gegen Windmühlen, aber es ist ein Streit gegen sich selbst, eine Art Selbstmord des Materialismus. Denn Phil d. Unbew. heisst in gesundem Deutsch „Materialismus, und Materialismus ist ja eben Philosophie des Unbewussten".

Ganz besonders bei F. Michelis tritt das oben gesagte klar hervor; dieser sagt (Phil. d. Bewusstseins): „Der Kern dieser neuesten

Philosophie, die sich als Monismus dem Christenthume gegenüber stellt, und in der naturwissenschaftlichen Entwickelungshypothese, die durch unlogisches Denken zu einer philosophischen Theorie aufgebauscht ist, culminirt, ist eben überhaupt der Materialismus". — Und bezüglich des Hartmann'schen transcendentalen Realismus lesen wir: vorab bemerke ich, dass der ächte Kern des (transcendentalen) Realismus bei Hartmann, wie bei Allen, welche, wie Hartmann durch den bis dahin für das Denken nicht verdauten Brocken der exacten Naturverhältnisse aus den idealistischen Träumen, die Kant aufgeregt hatte, aufgewacht sind, eben in dieser wahrnehmbaren Wirklichkeit liegt, nebenbei gesagt, trotz allem Protest, ganz im Sinne jenes „naiven" Realismus, wonach der gemeine Menschenverstand eben das sinnlich Greifbare und Wahrnehmbare als das Wirkliche bezeichnet". „Wenn also Hartmann seinen Standpunct als transcendentalen Realismus bezeichnet, so will er damit nicht sagen, dass er neben der wahrnehmbaren Welt der Erscheinung und in wesenhafter Unterscheidung von ihr etwas Anderes, z. B. die menschliche Seele oder andere geistige Wesen oder Gott, als real und seiend anerkannt, sondern — nach meiner schärferen Unterscheidung des Formalen und Realen — ist das wahrnehmbar Erscheinende zunächst am Menschen, d. h. das organische menschliche Individuum als Blüthe der natürlichen Entwickelung, das einzig reale, und das ist die thatsächlich materialistische Grundlage auch der Hartmann'schen Philosophie, die ich ihm aber, indem ich dies geltend mache, deshalb nicht imputire, weil meine Behauptung eben auf jener Unterscheidung des Formalen und Realen im Denken beruht, zu der die Philosophie, insoweit sie das Denken vom Vorstellen nicht unterscheidet, und sich in den Sprachformen bewegt, ohne sie verstanden zu haben, eben nicht durchgedrungen ist".*)

In erster Linie findet hier eine unberechtigte Verkoppelung der Begriffe der erkenntnisstheorethischen und metaphysischen Realität statt. In der Erkenntnisstheorie liegt allerdings die letzte Realität in der objectiven Erscheinung, d. h. in dem „Ding an sich", als in der transcendenten Ursache, einerseits der subjectiven Vorstellung, und andererseits der subjectiven Thätigkeit der Erkenntnissacte; und

*) In gleichem Sinne spricht er sich schon aus im „Theologischen Literaturblatt", Nr. 15 des Jahres 1870.

allerdings sind dem transcendentalen Realismus die als „Dinge an sich" gedachten Naturproducte eben so volle, selbstgenügende Realität, wie dem naiven Realismus des älteren Materialismus, der in den Naturdingen den an-sich seienden „Stoff und Kraft" wahrzunehmen vermeint. Was aber dem transcendentalen Realismus erkenntnisstheoretisch ein Letztes ist, worüber die Erkenntnistheorie als solche nicht hinaus zu streben hat, das ist der Naturphilosophie und der Metaphysik nicht ein Letztes, sondern nur ein objectiv-reales Phänomen, die Erscheinung eines Wesens, und zwar nach beiden Seiten hin: sowohl als Naturdinge, wie als thätiges Erkenntnisssubject. Wenn man das eine Wesen dieser letzteren vielgliedrigen Erscheinungsweise „Seele", oder, für die kosmische Erscheinung als Ganzes, „Gott" nennen will, so kann man das thun; aber wohlzuverstehen: diese Seele oder dieser Gott ist nicht „neben", oder gar „wesensverschieden" von der realen Erscheinung, sondern ganz und gar mit dieser eins, ist das Erscheinende selbst.

Wenn Michelis diese Hartmann'schen realen, objectiv-erscheinenden „Dinge an sich" zu entgeisteten, leeren Schneckenhäusern macht, so ist das seine Auffassung, nicht die Hartmann's. Nicht ein blosser „philosophischer Instinct" war es, der Hartmann, um dem Materialismus die Spitze bieten zu können, die „Wirklichkeit" (d. h. die Dinge an sich) aus dem Gegensatz von Wille und Vorstellung hervorgehen lässt, sondern Erkenntnisstheorie, Naturphilosophie und Metaphysik bilden ein organisches Ganzes, dessen Theile sich gegenseitig unlöslich bedingen. Wie Michelis aus der Realität, aus der objectiven Erscheinung erst die seelisch-geistige Wesenheit herausgezogen hat, so verfährt er auch mit dem All-Einen-Unbewussten, er fasst es als losgelöst von seiner Erscheinung, stellt es dieser gegenüber, als Realität dem Scheine, als von der Wirkung getrennte Ursache. „In der That, die Basis, die Hartmann festhält, um seiner Stellung als transcendenter Realist, als Philosoph dem Materialismus die Spitze zu bieten und nicht wie der simple Monismus eines Haeckel's ihm nur den fadenscheinigen philosophischen Flor umzuhängen, was ist es anderes, als ein, wenn auch noch so verblichener Widerschein jener Grundanschauung des echten Theismus und der göttlichen Offenbarung? Man setze an die Stelle des Unbewussten, aus dem der transcendentale Realismus Hartmann's die Wirklichkeit in dem Gegensatz von Wille und Vorstellung hervorgehen lässt — man setze

dafür Gott als das absolute Bewusstsein, welcher schaffend durch seinen Willen den endlichen Gegensatz von Geist und Stoff ins Dasein ruft, und man wird begreifen, dass hier in der allgemeinsten Grundlage noch nicht eine Aenderung der Position, sondern nur eine Abschwächung des Gedankens sich vollzogen hat".

Der durchaus unberechtigten Identificirung von Wille und Stoff nicht weiter zu erwähnen, ist es doch wohl eine sehr verschiedene Positionsbestimmung, wenn Gottes Wille als den Stoff und den Geist schaffend, oder wenn das „Unbewusste" als der Wille und die Vorstellung seiend dargestellt wird.

Die Erörterungen Michelis' sind insofern interessant, weil die beiden extremsten Formen, das Princip zu verkennen, bei ihm verbunden auftreten. Während der Theismus im Allgemeinen dazu neigt, Hartmann des Zurücksinkens auf den Standpunct des Materialismus zu zeihen, indem er sich wesentlich an die dem Subject als Materie erscheinende Art und Weise der Phänomenalität hält, werfen ihm die naturwissenschaftlichen Kritiker an den Theismus anklingenden, abstracten Spiritualismus vor, indem sie über der Doctrin von der All-Geistigkeit des An-sichs der Natur übersehen, dass aller Geist zum Object der Anschauung nur in der Form der Materie, oder als Vorgang an derselben wird. Und da es leider der menschlichen Natur einmal eigen ist, einen schärferen Blick zu haben für das, was einem am Neuen missfällt, für das, was man als einen Fehler und Mangel erachtet, als für die Vorzüge, so tadeln die Spiritualisten Hartmann als einen Naturalisten und Materialisten, und die Naturalisten zeihen ihn des Spiritualismus, oder gar des Spiritismus; statt dass, wenn doch einmal eine Verkennung statthaben soll, beide Parteien ihn so verkennten, dass das Gewicht auf die jedem von ihnen sympathische Seite geworfen würde. —

Dr. L. Weis („Antimaterialismus", III. Band) bekämpft das „Unbewusste", weil es ihm als das Nichtbewusste, das Unpersönliche, schlechthin auch das Ungeistige ist, nicht aber, weil er blind wäre gegen den Unterschied des Begriffes „Materie", bei Hartmann und bei den Materialisten. Im Gegentheil; bezüglich der Materie ist ersterer ihm zu spiritualistisch: Weis fühlt mit der Forderung des Aufgebens des Dualismus den Boden unter sich wanken. Er meint, Hartmann's Erörterungen dessen, was unter „Materie" zu verstehen sei, sei einem Materialismus gegenüber berechtigt, „der die Begriffe

von Kraft und Stoff nicht untersucht, der aber auf den Begriff der Materie bei seiner Welterklärung siegestrunken pocht —"; „diesem Gerede gegenüber hat Hartmann's Entwickelung grosse Bedeutung, aber in seiner Opposition gegen den Materialismus geht er zu weit, wenn er nun den Begriff der Materie völlig verwirft". Weis übersieht, dass Hartmann nicht den Begriff „Materie" verwirft, sondern den Begriff „Stoff" als Wesenstheil der Materie, und er übersieht dies, weil er selbst den Stoff nicht los wird. So sagt er: „Die Kraft als ein Reales, als ein Existirendes aufgefasst, ist eben das, was man Stoff nennt". (!) Damit zeigt Weis nicht nur, dass er das Capitel V, Abschnitt C., der Phil. d. Unbew., welches an Klarheit der Diction und Durchsichtigkeit des Gedankenganges nichts zu wünschen übrig lässt, nicht capirt hat, sondern dass er, ungeachtet er einen dreibändigen „Antimaterialismus" geschrieben hat, noch nicht auf den Begriffsunterschied von Materie und Stoff gekommen ist.

Seine bereits oben (im Cap. II, 8) erwähnte Verwechselung des Unbewussten als des Absoluten und als objectiver Erscheinung lässt ihn die Atome als etwas neben dem Unbewussten Bestehendes erscheinen, welches ihm immer wieder Stofflichkeit vorgaukelt.

Die Lectüre des L. Weis ist für den, der sich in der Hartmann-Literatur orientiren will, nicht unfruchtbar; ist er doch in seiner Ausführlichkeit gewissermaassen der Vorsänger einer ganzen Menge nachfolgender Kritiker, und schlägt er schon viele der Töne an, die zu den Grundthemen werden, welche die Theisten aufs mannigfaltigste variiren; diesen Variationen wird dann wieder von den fundamentaloppositionellsten Standpunkten aus oft unerwartete Unterstützung zu Theil, indem die einzelnen Momente, selbst chamäleonartig schillernd, in der bereits massenhaften Hartmann-Literatur wie im Kaleidoscop zu immer neuen Verknüpfungen und Gruppirungen zusammentreten.

Hinsichtlich der Aufgabe dieses Capitels wäre es nur wenig lohnend, diesen letztern und ihren Verschlingungen zu folgen; der Hauptaccent der theistischen Kritik fällt auf die Metaphysik: auf die Bestimmungen der Attribute und ihr Verhältniss zu einander und zu ihrem Wesen. Bezüglich der Naturphilosophie wird zwar die energische Betonung der Teleologie der gesammten Natur lobend anerkannt, ohne aber nur halbwegs hinlängliche Vertiefung in die Gründe, welche eine absolut-teleologische Weltbetrachtung aufzustellen ermöglichen, nicht nur trotz der die mechanische Weltanschauung be-

günstigenden Naturwissenschaft, sondern gerade auf Grundlage ihrer, unter dem alleinigen Princip der naturgesetzlichen sog. mechanischen Causalität gewonnenen Resultate. Zwischen dem religiösen Drange der Anerkennung der Immanenz und zwischen dem Zwange des wissenschaftlichen Gewissens, der exacten Naturwissenschaft die absolute Causalität auf allen Gebieten der Natur- und historischen Entwickelung (letztere als Fortsetzung der ersteren) anzuerkennen, in die Klemme gerathen, greifen die Theisten bereitwillig genug nach den „unbewusst psychischen Momenten," aber dieses so unbestimmt zugestandene Unbewusste ist vorläufig nur ein Strohhalm, der keinen Halt gewährt, so lange das Unbewusste nur als ein Medium zwischen dem an sich Bewusstgeistigen und dem unbegreiflichen Gegensatze desselben, der geistfremden Materie, aufgefasst wird. Zwar kann und muss der Begriff des Unbewussten Medium sein für das Verständniss von freier Allgeistigkeit und gebundener Allmaterialität und Allcausalität; nicht aber darf das Unbewusste (als real gedachtes) als ein Mittleres zwischen diesen genommen werden, eine aus dem Missverstehen der Hartmann'schen Erörterungen erwachsende Positionsverschiebung, die uns auch von andern Standpunkten aus entgegentritt.

3. Die Philosophie des Unbewussten als wahre Identitätsphilosophie.

Hans Vaihinger („Hartmann, Dühring und Lange," Iserlohn, Bädeker 1876) beschuldigt Hartmann der Missachtung der Materie; er sagt: „Hartmann statuirt, dass die unbewussten psychischen Actionen ohne entsprechenden Kraftverbrauch vor sich gehen sollen, ohne den Aufwand einer äquivalenten mechanischen Arbeit, durch die sie doch allein befähigt werden könnte, auch materielle Wirkungen hervorzubringen. So nimmt Hartmann Materie ohne Geist zwar nicht an, wohl aber Geist ohne Materie; das ist aber erklärter Spiritismus; ja noch krasser als dieser, denn die spiritistischen Experimentirer nehmen doch noch wenigstens die Nothwendigkeit eines materiellen Fluidums oder der medianischen Vermittelung an." „Auch die berüchtigte Stupefactionstheorie ... beruht auf demselben Dualismus, den Hartmann überwunden zu haben behauptet. Er denkt gar nicht daran, dass ausser dem Materialismus und Dualismus noch eine dritte Ansicht möglich und auch schon dagewesen sei, nämlich die, welche Spinoza und Kant vertreten, und der wir auch bei Lange begegnen

werden." Man traut seinen Augen kaum, wenn man solches lesen muss! Die ganze Hartmann'sche Philosophie ruht oder ist vielmehr die Idee der Wesensidentität des materiellen und ideellen Seins. Bei Spinoza sind allerdings die Modi Denken und Ausdehnung durch die Substanz eins, aber die Erscheinungsformen beider ein starres Nebeneinander. Sie sind gleichsam ein Band, welches auf einer Seite weiss, auf der andern roth, oder ein Glas, welches auf einer Seite concav, auf der andern convex geschliffen ist; eine Einwirkung beider Formen findet nicht statt.

J. H. von Kirchmann („Princip d. Realismus") meint: „Alle Systeme des Monismus, sowohl das des Plotin, wie die von Spinoza, Fichte, Schelling und Hegel bleiben in ihrer höchsten Einheit nur ein Spiel oder Blendwerk. Dieses Ἓν καὶ πᾶν, diese Einheit, die sich sofort wieder in Sein und Wissen dirimiren muss, bleibt für den menschlichen Geist unfassbar und ist ein leeres Wort." Und Moritz Venetianer („der Allgeist", Berlin, Duncker 1874) nennt den von der modernen Naturwissenschaft, insbesondere von Haeckel im Anschluss an Spinoza-Goethe bekannten Monismus, sammt der darauf vermeintlich fundirten Identification von Naturwissenschaft (Physik und Biologie) und Naturphilosophie, einen „Confusionismus", indem er hinzufügt: wer vor Hartmann einem solchen verfallen, sei zu entschuldigen, nicht aber das Festhalten daran.

Der fundamentale Unterschied zwischen dem bisherigen Monismus, welchen Vaihinger als den „höheren Standpunkt" anerkennt, den Kirchmann dagegen missachtet, und der die Naturalisten zu verderblicher Confundirung der physikalischen und psychologischen Probleme verführt, und zwischen dem Monismus Hartmanns beruht in dem Moment des Unbewussten. Nur durch die Erfassung des Begriffes des Geistes als des an-sich unbewussten, kann das gesammte Sein, nach seiner physikalisch-materiellen und organisch-psychischen Seite voll und ganz identificirt werden. (So fern also bei Schelling und Hegel das Unbewusste bereits in Rechnung kommt, sind sie von dem Urtheile v. Kirchmann's auszunehmen.) Hier liegt dann also eine Wechselwirkung vor, die ein fatales Retardationselement in der philosophischen Entwickelung darstellt: die Anerkennung der Hartmann'schen Errungenschaft — des Begriffes des All-Einen-Unbewussten — wird erschwert durch die Unklarheit im Begreifen der Identität der Doppelform des Erscheinenden, und die vollkommene

Erfassung der Einheit der Zweiseitigkeit wird erst möglich durch den Begriff des Unbewussten. So gleicht der geforderte geschichtliche Fortschritt einer Bewegung mit zusammengefesselten Füssen: es ist mehr ein Schieben als ein Schreiten.

Im Monismus des All-Einen-Unbewussten ist Materie und Geist nicht mehr die weisse und rothe Seite eines Bandes, oder die concave und convexe Seite eines Glases; denn, diese beiden Bilder festgehalten, ist die so veranschaulichte Zweifachheit in erster Linie doch nur ein objectives Doppelsein; in der unter diesen Bildern gedachten Wirklichkeit aber ist jede der beiden Seiten je die andere für sich selbst. Was als roth erscheint, ist für sich weiss, und das an sich selbst rothe wird im anschauenden Subject weiss; d. h. die Materie (als Product unserer Sinnlichkeit) ist an sich unbewusster Geist; und dieser wird zum bewussten Geiste in der Form der bewussten Hirnvorstellung. So ist kein starres Nebeneinander, sondern ein lebendiges Ineinanderfliessen, je nach dem objectiven oder subjectiven Standpunkt, aber immer beide Formen zugleich.

Der Spiritismus behauptet leibfreie bewusste Geister neben wesensverschiedener Materie,*) auf welche sie — Gott weiss wie — wirken können. Nach Hartmann setzt der Geist in seiner Thätigkeit das An-sich der Materie, d. h. seine Thätigkeit wird als Materie angeschaut, oder als von materiellem Vorgang ausgehend empfunden von einem Subjecte, sobald dessen Componenten, mit den das An-sich der Materie repräsentirenden Acten collidirend, eine Synthese eingehen, und in dieser secundären synthetischen Form bewusst werden. Collidiren sie nicht, so ist auch keine Materie vorhanden, welche als solche nur Form der Anschauung ist; sondern nur deren An-sich: die atomellen Willen- und Vorstellungs-Acte.

J. H. v. Kirchmann hat Recht mit seiner Behauptung, dass man vermittelst „Umwandlung des Seins in Wissen oder des Wissens in Sein" bisher nur die Wechselwirkung des materiellen Gehirnes mit den geistigen Zuständen der Seele, nicht aber die Identität beider begreifen konnte. Den *eo ipso* als bewusst gedachten Geist konnte man nicht als Materie anschaubar denken; diese als das unbewusste Dasein musste also etwas ganz von ihm verschiedenes sein; ob also

*) Dass die „Spirits" irgendwie mit „Aetherleibern" bekleidet gedacht werden, ist nur ein Nothbehelf, um ihre Erscheinungsweise irgendwie vorstellbar zu machen.

von Gott gesetzt, „aus Nichts erschaffen," oder vom Demiurgos ewig vorgefunden, immer blieb die Materie ein dem Geiste conträres, demgegenüber man allerdings nicht erklären konnte, wie „das Sein ins Wissen übergehen kann;" daher die Flucht in den subjectiven Idealismus, wo dann aber mit der realen Materie nur noch zu viel anderes abhanden kam. Mit dem Begriff des unbewussten Geistes aber ist der Materialismus und der subjective Idealismus gleichermaassen überwunden, ihr Wahrheitsmoment, die Realität und Idealität, gleichmässig gewahrt und mit einander versöhnt, der Uebergang des Seins ins Wissen erkannt.

4. Das sogenannte Hellsehen oder die „objective Sehe" des Unbewussten.

Die Verkennung der, die ganze Existenz durchdringenden Doppelseitigkeit des Unbewussten zeigt sich auch in der Auffassung der Hartmann'schen Begriffe des „Hellsehens" (im Instinct) und der „metaphysischen Eingriffe" (bei der Bildung der Organismen, in der künstlerischen Production und in der Geschichte), sowie auch bezüglich des Verhältnisses der Metaphysik zu den empirischen Wissenschaften.

Hartmann braucht bekanntlich für das Wirken des Unbewussten im Instinct die Bezeichnung „Hellsehen". Dabei ist — man sollte meinen selbstverständlich, und von Hartmann noch ausdrücklich hervorgehoben — ganz zu abstrahiren von dem mit diesem Worte gewöhnlich bezeichneten Zustande des Somnambulismus. Trotzdem ist häufig diese ausgesprochene Verschiedenheit negirt und die Sache so gedreht worden, als ob das Wort in dem Sinne, wie es bezüglich des Magnetismus und Somnambulismus gebraucht wird, gemeint sei.*)

Zur Illustration mag hier J. H. Fichte dienen; er sagt („Theistische Weltanschauung"): „Der Zustand des Unbewussten lässt sich am bezeichnendsten ein absolutes Hellsehen nennen, eine objective Sehe, die nie reflectirend auf sich zurückschaut, nie sich sieht und weiss." Die „objective Sehe"; damit hat Fichte das reine Aus-sich-heraus-projiciren, und wiederum das Schranken nichtkennende Zusammenfassen aller nöthigen Daten der Relation zu einer real-idealen

*) Böswillige Verdrehung kommt dabei gar nicht weiter in Betracht; nur beispielsweise erwähnen wir Dr. A. Stöckel („Eine Blüthe des modernen Culturkampfes"): „da haben wir die Bescheerung! das Unbewusste ist und wirkt hellsehend." „... es erscheint mit einem Male als ein somnambules Wesen."

Vorstellung resp. Naturdarstellung richtig ergriffen. Aber kaum den Gedanken erfasst, lässt er ihn auch wieder fallen. „Es fehlt diesem Begriff die durchsichtige Verständlichkeit, die vollständige Klarheit. Wir kennen kein Hellsehen ohne ein (persönliches) Bewusstsein" — „auch im Hellsehen ist jedes „Geschaute" nur für ein Subject vorhanden. Halten wir ferner jenen Begriff selbstlosen Schauens an den allgemeinen psychologischen Maassstab, nach welchem die grössere oder geringere Stufe geistiger Vollkommenheit und geistiger Leistungsfähigkeit allein beurtheilt werden kann, so werden wir auch hier auf den stärksten Widerspruch mit jenem Begriffe geführt. Die Höhe geistiger Vollkommenheit geht gerade Hand in Hand mit der Klarheit und Stetigkeit seines Selbstbewusstseins. Innere Selbstbestimmung und freie Thätigkeit sind nur in der Form des Selbstbewusstseins für uns denkbar; Hellsehen ist passiver Zustand, blosse Leidendlichkeit, darum entspricht es der untersten Stufe des Bewusstseins, wiewohl auch hier es nicht als subjectlos zu denken ist." Allerdings hat das somnambule Hellsehen mit den untersten Bewusstseinsformen die relative Passivität gemein, aber wir haben es eben nicht mit dem Somnambulismus zu thun. Das was in der Phänomenologie des Unbewussten damit bezeichnet ist, das ist die transcendente Ursache des Auftauchens bewusster Willensstrebungen, deren Motiv nicht eine durch die Sinne unmittelbar eingeführte Vorstellung sein kann, während doch eine solche, den Inhalt des erregten Willens formende Vorstellung thatsächlich vorhanden sein muss, da kein Wille ohne Motiv real ist.

Das Wesen des Individuums, in welchem die scheinbar unvermittelte Vorstellung seines Willensinhaltes auftaucht, ist auch das Wesen der unbewusst bezweckten Lebensacte, das thätige Subject jener Verhältnisse, auf die die Vorstellung hinweist, zu der sich ihre Realisation als Mittel zum Zwecke verhält; die sämmtlichen durch Raum und Zeit für das anschauende individuelle Subject getrennten Zustände — der Zwecke und Ursachen sowohl als der Mittelfunctionen — sind seine — des absoluten Subjectes der absoluten Weltthätigkeit — „objective Sehe". Es sieht sie hin, projizirt sie hinaus, und soweit sie mit andern Zustandsgruppen und Lebensacten in Relation zu treten bestimmt sind, abbildlich in deren Individualsubjecte und Träger mit hinein. In ihrer Abbildlichkeit werden sie dem Individuum bewusst. Die objective Sehe ist also durchaus nicht subjectlos; nur

darf man nicht unter Subject das individuelle Bewusstsein, das Ich, sondern den allgemeinen Träger aller Thätigkeit verstehen.

Bei dieser Auffassung kommt auch der alte Satz des Sensualismus nicht in Ausfall: *nihil est in intellectu, quod non fuerit antea in sensu;* denn was bewusste Vorstellung beim ganzen Vorgange ist, setzt sich aus Elementen zusammen, die durch die Sinne vermittelt sind. Darüber hinaus aber kommt auch dem Satze kein Recht zu: denn wäre auch die Combinationsvorstellung ausschliessliches Product der durch die Sinne vermittelten, in ihre Formen gemodelten Aussenwelt, so wäre die Erfindung eines Neuen ausgeschlossen, welches erst idealiter bestehen muss, bevor es realiter producirt und so sinnlich wahrnehmbar gemacht werden kann. Beim Instinct ist es das Charakteristische, dass nur immer das Mittel zum Zwecke, und zwar bei niedrigeren Thieren nur je ein oder wenige Momente des in vielfach gegliederte Theile zerfallenden zweckmässigen Mittels mit Bewusstsein gewollt und vollführt werden: während der Endzweck all' dieses Thuns, so lange er ein zu wollender ist, nicht gewusst ist, sondern erst wenn er bereits realisirt ist, wo dann sein Bewusstwerden — soweit dieses überhaupt stattfindet — wieder durch die Sinne vermittelt wird.

Zu dieser Abschweifung veranlasst die Einwendung gegen den Hartmann'schen Begriff des Unbewussten von C. F. Flemming („Zur Klärung d. Begriffes d. unbew. Seelenthätigkeit" Schwerin i/M. G. Hilb, 1877), wonach das Unbewusste auf die Leibniz'schen *petites perceptions* zu beschränken wäre.

5. Die teleologischen metaphysischen Eingriffe des Unbewussten.

Wir haben im ersten Capitel erörtert, wie der Begriff der „Vorstellung" zu enge gefasst wird, wie zwischen der objectiven Allgemeinheit seines Seins als Naturinhalt und der bewusstseins-immanenten Form nicht unterschieden wird. Dieses macht sich auch in dem Gebiete, welches Gegenstand dieses Capitels ist, geltend, und es tritt die ausschliessliche Berücksichtigung der letztern Form auch da besonders störend entgegen, wo es sich um „die metaphysischen Eingriffe" handelt.

Dass Hartmann es damit nicht leicht genommen hat, sondern sehr ernstlich mit der Frage gerungen, das beweist seine zuerst anonym erschienene Schrift: „Das Unbewusste vom Standpunkte der Physiologie

und Descendenztheorie," wo die Frage, ob ausschliesslich die Atomkräfte oder diese plus psychische Willensacte das organische Leben sammt dem Intellecte produciren, gleichsam den Angelpunkt verschiedenster Untersuchungen bilden. Nachdem er in der Maske des den antiteleologischen, mechanistischen Standpunkt behauptenden Naturalisten alle Gründe zusammenfassend die modernen Hypothesen aufs Glänzendste zu verwerthen gesucht, welche psychisches und physisches Leben aus den Atomkräften allein zu begreifen ermöglichen sollen, so sieht er sich doch in der Annahme bestärkt, dass diese alle nicht ausreichend sind gegenüber gewissen Thatsachen — unter andern der Einheit des Bewusstseins und des Correlationsgesetzes bei Ueberschreitung der Grenzen des Individuums.

Man hat die Bedeutung dieser Frage vielfach nach beiden Seiten hin entschieden überspannt. Weder würde Hartmann's teleologische Weltanschauung fundamental untergraben, wenn alles Geschehen nur durch Combination der Atomthätigkeit zu Stande käme, noch ist durch die Hypothese der „metaphysischen Eingriffe' das Gebiet der Naturforschung in einem Grade und auf eine Weise beschränkt, welche deren Forschungseifer gefährden würde, falls diese als allein den Thatsachen gerecht werdend, acceptirt werden müsste. Die „metaphysischen Eingriffe" sind für Hartmann selbst nur Hypothese; er sagt („Neu-Kantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus". Abschn. C, Nr. 6.): „Da das menschliche Denken eben kein absolut dialectisches (im Sinne Hegel's Selbstbewegung der Idee), sondern ein höchst beschränktes inductives ist, so können wir auch nicht *a priori* ausklügeln, welcher Art diese logische Gesetzmässigkeit der Erscheinungswelt sein müsse, sondern wir müssen uns damit begnügen, *a posteriori* aus der Erfahrung auf die Beschaffenheit derselben zu schliessen, und unsere Schlüsse werden nothwendig überall lückenhaft bleiben und Zweifel und verschiedene Möglichkeiten übrig lassen, wo die inductive Wissenschaft selbst solche Lücken in ihrer Erklärung der Natur und Geschichte aufweist. Der Art ist z. B. die Frage, ob die Zwecke in der Natur sich ausschliesslich mit Hülfe der schon in der anorganischen Materie waltenden logischen Gesetzmässigkeit realisiren, oder ob der innere logische Gesammtmechanismus ein über diese Gesetzmässigkeit übergreifender ist, wodurch er, vom einseitigen Standpunct der bloss unorganischen Gesetzmässigkeit aus betrachtet, als ein in den von dieser determinirten Process ein-

greifender erscheinen würde, obwohl er sie in Wahrheit doch nur unter sich begriffe, als die unterste Stufe seiner selbst". Dieser eventuell provisorische Charakter der Hypothese wird auch von M. Venetianer („der Allgeist") hervorgehoben: „Zwischen dem Inhalte der Definition eines Organismus und der Definition der verschiedenen Partieen der Physik ..... besteht eine Kluft, die um so grösser wird, je mehr man aus der Gesellschaft des Batybius Haeckelii durch eine Stufenreihe von Geschöpfen der menschlichen Gesellschaft näher tritt. Diese Kluft hatten ältere Physiologen, ein Liebig und Johannes Müller, durch den Begriff der Lebenskraft auszufüllen gesucht. Da nun aber dieser Begriff weggeschafft ist und Hartmann dem beistimmt, so ist die Kluft zwischen Unorganischem und Organischem wieder klaffend geworden. Mit anderen Worten: die chemischen und mechanischen Erklärungen des materiellen Organismus zeigen überall grosse Lücken, während der in demselben wohnende Geist ganz und gar dabei vergessen ist. Es handelt sich also weder um eine „Correctur constanter Gesetze", noch um eine Aufhebung des „gesetzmässigen Ganges der physischen Causalität", sondern constant physische Gesetze für eine Menge von Lebenserscheinungen scheinen gar nicht zu bestehen. So weit aber die Definition eines mechanisch-chemischen Processes den Process eines ganzen menschlichen Lebens entschieden nicht deckt, so weit sieht er sich nach anderen Erklärungen um, um ein vollständiges Bild von den Lebenserscheinungen zu gewinnen. Kurz, der teleologische Eingriff ist so weit entfernt, der heutigen physikalisch-chemischen Naturansicht zu widersprechen, dass er vielmehr eine nothwendige Consequenz derselben ist. Da nun so die sonst der Lebenskraft zugeschriebenen Leistungen den Atomkräften nicht inne zu wohnen scheinen, so bleibt nur übrig, sie einem Princip ausserhalb derselben zuzuschreiben," dieselbe „als eine uns unbewusst in uns und den Thieren arbeitende geistige Kraft zu bezeichnen". „Allerdings muss man den Naturforschern .... einräumen, dass ihnen möglicherweise die Zukunft Recht geben wird, indem sich herausstellt, dass die Atome wirklich ganz allein, ohne Zuhülfenahme einer Kraft ausserhalb ihrer Individualität, die Lebenserscheinungen zu Wege bringen können".

In diesem letzten Satze übersieht Venetianer, dass die metaphysischen Eingriffe nicht schlechthin „eine Kraft" genannt werden dürfen. Nach Hartmann ist zwar jede Kraft Wille, aber nicht jeder

Wille als Träger einer Idee ist eine Kraft und Realität, d. h. die Eigenschaft Träger, Verwirklicher der Ideeen zu sein, darf nicht schon darum ohne weiteres mit „Kraft" identificirt werden, weil alle Kraft Realität ist. Alle Kraft ist gleich Materie, d. h. erscheint, wird angeschaut als Materie (wer „Kraft" auch für die geistige Sphäre reserviren will, muss zwischen mechanischer und geistiger Kraft ausdrücklich unterscheiden); der metaphysische Eingriff wäre nicht eine neue Kraft, ein Plus zu den Atomkräften, sondern eine occasionelle (und zwar um nichts weniger gesetzmässige, providentiell-nothwendige) Modification des ideellen Inhaltes der Atomwillen; eine Synthese auf Grundlage einer Kräftesummation, gleichzeitig Bedingung und Correlat derselben. Handelte es sich um eine „Kraft", dann träte die Hypothese in Opposition zu der Theorie von der Constanz der Energieen, ein Conflict, in den selbst solche nicht eintreten wollen, die sonst mit Hartmann unbedingt fürs organische Reich die Teleologie, und die Unzulänglichkeit der Erklärung für die Lebenserscheinungen auf Grund der bekannten physikalischen Kräfte, anerkennen; in diesem Sinne z. B. L. B. Hellenbach (Phil. d. gesunden Menschenverstandes). Aber auch dann wäre der „metaphysische Eingriff" inacceptabel, wenn es sich um einen Eingriff handelte, der reine Geistigkeit wäre, und der seine Wirkung auf reine Materie, d. h. Materie an sich, im Sinne von reiner Ausdehnung, oder Stoff, richten sollte. In diesem Falle wäre der (oben citirte) Vorwurf des Spiritismus, den Vaihinger erhebt, begründet.

Durch die Hartmann'sche Hypothese wird aber weder das Gesetz von der Constanz der Energie berührt,*) noch soll im Sinne

*) Wir lesen p. 393 des ersten Bandes d. Phil. d. Unbew. der 7. Aufl. („zur Physiologie der Nervencentren"): „Das Gesetz der Erhaltung der Kraft bedeutet, metaphysisch gesprochen, nur die Unveränderlichkeit des actuellen Weltwillens nach der Seite seiner Intensität; dieses Gesetz ist aber ganz formell, und lehrt uns nur: wonn dieses Quantum mechanische Kraft sich in eine andere Gestalt z. B. Wärme umwandelt, dann wird es ein so und so grosses Quantum Wärme liefern. Aber ob diese mechanische Kraft sich in dem gegebenen Falle in Wärme oder irgend eine andere Gestalt umwandelt, oder ob sie sich z. B. durch Entfernung von ihrem Centralkörper in Spannkraft umsetze, oder ob sie sich vorläufig gar nicht umwandelt, davon lehrt das abstract formelle Gesetz der Erhaltung der Kraft gar nichts. In dem Entscheid dieser Frage in jedem Einzelfalle liegt aber der ganze Inhalt des Weltprocesses ohne Rest; also alles das, was den Inhalt des Weltprocesses bestimmt, d. h. die ganze Sphäre der logischen Idee wird von dem Gesetz der Erhaltung der Kraft nicht berührt. Somit erweist

des naturphilosophischen Dualismus eine Wirkung zweier Wesensverschiedenheiten aufeinander behauptet werden. Die Richtung der Kraft wird verändert durch den modificirten Inhalt des Willens, als Resultat der Synthese der Summe des Atomwillen-Inhaltes und des darauf gerichteten Inhaltes des psychischen Willensactes; nicht aber das Quantum der Kraft, mit welcher der jeweilige Inhalt existent ist. Nicht ein Geistiges wirkt auf ein Materielles, sondern zwei geistige Momente vereinigen sich und erscheinen dem von ihnen phänomenal getrennten Subjecte als modificirte Materie und modificirte Kraftäusserung durch den Organismus. Nur so lange noch nicht ganz und gar Ernst gemacht ist mit der Auflösung der Materie in Wille und Vorstellung, nur so lange dem Atombegriff, ausser dem, dass er als idealer Inhalt nebst Kraft seiner Existenz gedacht wird, noch etwas Stoffartiges anhaftet, sind die „metaphysischen Eingriffe" als Princip der Organisation, als Archon des Organismus, als Träger der höheren — ideellen — Individuen (Volkspsyche) und somit Archon der naturgeschichtlichen wie historischen Entwickelung von so hervorstechender Bedeutung, dass die Abschätzung der Hartmann'schen Philosophie als solcher von der Acceptirung oder Verwerfung dieser Hypothese kann abhängig gemacht werden.

Sollten in dem specifischen Inhalte (plus Kraft) der Atome allein die sämmtlichen Bedingungen zur Organisation, und in der Physik schon die functionellen Veränderungen der Psyche potentiell enthalten sein, so müsste man eben den Atomen reichere Eigenschaften beilegen, Eigenschaften, die ihrer ideellen Natur nach noch ebenso geheimnissvoll wären, als die metaphysischen Eingriffe oder Uebergriffe der Hartmann'schen Hypothese. Sie wären sogar noch wunderbarer, weil dann das Höhere im Niederen implicite enthalten sein müsste, während nach Hartmann die niedere Stufe der Idee von der höheren umfasst wird (Vgl. Neu-Kantianismus etc. Schluss).

Das Atom ist selbst nur Hypothese, ein Gedankending, das Präparat einer letzten Einheit, um damit zu rechnen; die Teleologie ist man damit noch lange nicht los, wenn auch alle zur Organisation und Entwickelung der Intelligenz bis zu ihren höchsten Producten hin-

---

sich das Gesetz der Erhaltung der Kraft erst als der abstract formelle Rahmen, innerhalb dessen erst die logische Nothwendigkeit der Inhaltbestimmung beginnt, und die qualitative Bestimmtheit durch Causalität und Teleologie erst den Raum ihrer Entfaltung gewinnen."

reichenden Bedingungen und Factoren in die Atome hineingeheimnisst sind. Die Teleologie hat noch andere Bollwerke als die Hypothese der metaphysischen Eingriffe; „Zufall oder logische Nothwendigkeit?" heisst das naturphilosophische Problem; die Bejahung der letztern Form wird dadurch nicht alterirt, wenn das Mittel als ein scheinbar einfacheres, in Wirklichkeit aber der Erkenntniss nicht minder Schwierigkeiten bietendes erkannt werden sollte. „Auch dann, wenn der logische Mechanismus der unorganischen Gesetzmässigkeit den logischen Gesammtmechanismus des erscheinenden Wesens nach der Seite des Mittels zum Endzweck erschöpft, auch dann wird diese Gesetzmässigkeit logische Gesetzmässigkeit und dieser immanente logische Mechanismus doch nichts weiteres als die absolute μηχανή, d. h. das Mittel zur Realisirung des absoluten Zweckes, also absolute Teleologie sein." (Neu-Kantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus. Abschn. C, p. 317.)

Nur ein letzter Rest vom Glauben an den Stoff oder an ein unbestimmtes Analogon dieses Begriffes kann in der directen metaphysischen Modification die Lahmlegung der Naturforschung fürchten. Auch der metaphysische Eingriff erscheint als Object eines Subjectes nur an der Materie, also als ein Materielles, denn Object der sinnlichen Wahrnehmung wird der ideelle Inhalt nur vermittelst der die Materie repräsentirenden Kräfte. Richtet die unbewusste Vorstellung nebst unbewusstem Willen in Form des „metaphysischen Eingriffes" sich nicht auf die Atomcomplexe, so ist sie erstens überhaupt nicht „Eingriff", erscheint also nicht, ist also auch für den verwegensten Naturphilosophen nicht; ist sie, so ist sie materielle Erscheinung und beugt sich dem Instrument des Naturforschers, soweit sie eben Erscheinung ist. Die Naturwissenschaft im engeren Sinne, oder die Forschung nach den Gesetzen der Materie wird dadurch nicht behindert, wenn sie die Bestimmung ihrer Grenzen selbst mit zu ihrem Gegenstand macht und die Punkte aufsucht, wo die Brücken liegen möchten, die aus der materiellen Natur hinüber führen in die Natur im Sinne von All-Existenz.

Mit der Geistigkeit der Materie kann aber nur auf dem Fundament des Begriffes des Unbewussten Ernst gemacht werden. Wo immer wir also einer Verkennung des Begriffes der Materie und deren Verhältniss und Stellung im absoluten Sein begegnen, da können wir nun auch eine Verkennung des Hartmann'schen Begriffes des Un-

bewussten constatiren, auch dann, wenn der letztere als berechtigt anerkannt wird, und zwar stets eine Verkennung bezüglich der Form seiner objectiven Erscheinung. Nur so lange das Unbewusste als ein mystisches Drittes zwischen dem *je ne sais quoi* von Materie und dem *je ne sais quoi* von Ideellem in der Mitte schwankt, ist die Furcht J. H. v. Kirchmann's begründet, dass es eine Lockung zum Verzicht auf Gründlichkeit der naturwissenschaftlichen Forschung sei, wenn das Unbewusste „mit seinem directen Wissen und Wollen aushelfen müsse", wo die „von ihm selbst eingerichteten Mechanismen nicht ausreichend erachtet würden"; nur für solche kann der Begriff zum *asylum ignorantiae* werden, denen auch der auf das gesammte Natursein angewandte Begriff des Mechanismus noch nicht in dem oben citirten Sinne Hartmann's aufgegangen ist.

6. Missverständniss des Unbewussten als einer unklaren schwebenden Mitte zwischen Idealem und Realem.

Als solch' ein Mittleres zwischen dem Geistigen und Materiellen erscheinen die in ganz unbestimmter Weise zugestandenen „unbewusst psychischen Momente" (s. voriges Cap.), womit dem Drange der Thatsachen Rechnung getragen werden soll, ohne Hingabe der bisher behaupteten Position eines Ur-Bewussten.

Es möchte nun vielleicht scheinen, als ob das Unbewusste bei Hartmann selbst in dieser Zwitterstellung zu finden wäre, sofern man sich nämlich ausschliesslich auf den Abschnitt A der Phänomenologie d. Unbew. stützen wollte. Das wäre aber ein Irrthum. Wenn Hartmann im Abschnitt A das Unbewusste, d. h. die unbewusste Vorstellung und den unbewussten Willen gleichsam als ein Mittelglied zwischen die bewussten Willensimpulse und die körperlichen Actionen hineinschiebt, so ist dies Verfahren die — anderweitig aufgewogene — Folge der Form seiner Didactik. So weit, wie er sich seinen Leserkreis gezogen wünschte, durfte er nicht auf eine, sei es durch Hegel's „Logik", sei es durch Carus' „Psyche" vermittelte Bekanntschaft mit dem Begriff des Unbewussten rechnen, sondern musste hauptsächlich auf einen, durch die populären naturwissenschaftlichen Productionen der fünfziger und sechziger Jahren colportirten Materialismus, sowie auf die in Laienkreisen noch stark verbreitete, durch das Kirchenthum protegirte dualistische Naturanschauung Rücksicht nehmen.

Dabei war es dem jugendlichen, daher in dieser Richtung noch optimistischen Philosophen eine berechtigte Voraussetzung, dass die philosophische, wie naturwissenschaftliche Kritik ihr Urtheil auf das sich allmählich aus der Induction herauscrystallisirende Gesammtbild fundiren würde; eine Voraussetzung, die sich leider nicht vollständig realisirte.

Das Unbewusste, als die absolute Identität des Transcendent-Ideellen, der natürlichen Realisation und der den Kreis des All-Einen Seins schliessenden bewusstseins-immanenten Idealität, ist das Princip, welches erst der physiologischen Psychologie (unter welcher Gestaltung diese letztere künftig ausschliesslich wird auftreten müssen) das haltbare Fundament liefert, während es als vermeintliches Mittelglied mit Recht verworfen wird. In letzterem Sinne sehen wir J. Hermann Schell „die Einheit des Seelenlebens aus den Principien der Aristotelischen Phil." (Freiburg i/B. 1873) zu unserem Begriffe Stellung nehmen. Die Betrachtungen Schell's, anlässlich deren er sich mit dem Unbewussten Hartmann's beschäftigt, haben zum Object die Grenzfeststellung des Bewusstseingebietes, des Zusammenhanges der Sensation und des reflectiven Bewusstseins, und dessen Verhältniss zur willenrealisirenden Körperaction. Es ist die Frage aufgeworfen, wie sich die Sinnesempfindung zum Bewusstsein, welches diese und sich selber weiss, verhalte; es werden die Widersprüche bei Aristoteles *(„de anima")* aufgeführt, und die verschiedenen Anschauungen seiner Commentatoren, sowie die Meinung einiger neueren Psychologen erwähnt und erwogen. Ist das Bewusstsein bei jeder psychischen Energie *eo ipso* gegeben, wird der Act der Empfindung mit dem Object bewusst, oder ist das innere Bewusstsein ein secundäres, eine auf Vergleichung in der Seele vorhandener Sensationen stehende Leistung des Verstandes, und wie ist in letzterem Falle der *regressus in infinitum* zu vermeiden? Die Anschauung, dass das Bewusstsein ein der sensuell-psychischen Action secundäres sei, leitet Schell nun zu Hartmann's Begriff der unbewussten Seelenthätigkeit, wesshalb er den Gedankengang des Abschnitt A erörtert, dabei aber sich wesentlich an jene Fassung hält, wo das Unbewusste vorläufig als ein Mittelglied zwischen Geist und Leiblichkeit erscheint, ohne die metaphysisch-speculative Vertiefung des Begriffes zu verwerthen. Diese vermeintliche Mittelstellung verwirft er mit Recht, aber mit Berufung auf eine Auffassung der Verhältnisse, die eben so inacceptabel ist.

„Die Erscheinungen eines Rückeinflusses bewusster Vorstellungen, welcher uns ein allgemeines Phänomen zu sein scheint, glauben wir nicht, wie Hartmann, uns durch einen unbewussten Willen vermittelt denken zu müssen, sondern wir verstehen dieselben als den empirischen Beweis der als begrifflich nachgewiesenen Thatsache, dass die Vorstellung als solche wirkende Ursache körperlicher Veränderungen sei, und dass jedes psychische Phänomen wegen seiner Verbindung mit einem materiellen Vorgange eine körperliche Veränderung hervorbringe" (p. 125). Nicht die „Vorstellung als solche" ist wirkende Ursache körperlicher Vorgänge, denn als bewusste Vorstellung ist sie das conträre Gegentheil des Körperlichen, ist reine Idealität; auch nicht durch die „Verbindung" mit „einem materiellen Vorgange" wirkt sie, denn sonst wäre es schliesslich doch nur der materielle Vorgang, der die Ursache der Veränderung würde; sondern der materielle Vorgang, der zu einem andern im causalen Verhältniss der Wirkung steht, ist als die Grundlage der bewussten Vorstellung eins mit ihr: minus der Form des Bewusstseins und plus der im Acte selbst unmittelbar nicht zum Bewusstsein kommenden, vom Willen gesetzten Realität. (Natürlich bezieht sich das „minus" nur auf die materielle Grundlage, sofern sie eben materielles, das heisst Etwas für ein Anderes, Object für's Subject ist; für das eigene Subject — als actives und passives — sofern es sich nicht reflectiv wieder zum Object setzt, ist keine Gedoppeltheit von Vorstellung und Grundlage vorhanden, sondern nur eine psycho-physikalische Manifestation des Geistes in der Form des An-sich und Für-sich.) Das wirkende Moment, welches an andern seinesgleichen die Veränderung hervorbringt, ist immer die Realität, nie das Bewusstseinsmoment, aber der ideale Kern ist derselbe für das Bewusstsein und für den die Realität repräsentirenden Willen. Schell imputirt Hartmann die Getrenntheit der geistigen und leiblichen, der psychischen und physiologischen Seite der Vorgänge; während im Gegentheil das Verhältniss ein derartiges ist, dass, wo Schell die Parallelität und Congruenz festhält, Hartmann die Identität der Wesenheit voraussetzt, was aber anfänglich (im Abschn. A) deswegen nicht hervortritt, weil bei der Trennung des Seins- und Vorstellungs-Inhaltes im einzelnen Acte gewisse Momente der ideellen Bestimmung der beiderseitigen Vorgänge derart verschoben sind, dass ihr Eingang in die Bewusstseinsform auf je eines der folgenden — zeitlich unterschiedenen

— Momente fällt. D. h. dasjenige Moment, welches einen Willensinhalt zum Ding an sich meiner materiellen Anschauung macht, ist die räumliche Bestimmung; wo diese mir in's Bewusstsein fällt — im Durchgang durch meine Sinnlichkeit — da schaue ich materiell an, während das inhaltliche An-sich, sofern es als bewusste Vorstellung direct „Für-sich" wird, dieses raumsetzende Moment überspringt (— es im Unbewussten liegen lässt —); dadurch wird eine relative Trennung beider Seiten (der innerlichen und der äusserlichen materiellen), und die Anwendung anderer Messwerthe berechtigt, nur darf man nie vergessen, dass diese Trennung eine bloss subjectiv-phänomenale, nicht aber eine objectiv-functionelle, und noch viel weniger eine wesentliche ist.

Wenn Hartmann die causale Verbindung zwischen der bewussten Vorstellung und dem dieser folgenden bewussten Willen einerseits, und einer entsprechenden Körperbewegung, in einem unbewussten Seelenacte, bestehend aus unbewusstem Willen und unbewusster Vorstellung, sucht, so ist damit durchaus nicht der Mangel materieller, oder gar physiologischer Leitung behauptet; nur die Zulänglichkeit der bloss materiellen Gesetzmässigkeit (im Sinne einer materialistisch-mechanischen Naturanschauung), zur Erklärung gerade der Erzeugung der physiologischen Gesetzmässigkeit wird bestritten. Dabei ist zu bedenken, dass der physiologische Vorgang durchaus nicht ein Parallelvorgang zum psychischen Acte ist, sondern der physiologische vom physikalischen Vorgang sich dadurch unterscheidet, dass ersterer den Seelenact schon in sich befasst. Die Wahrscheinlichkeit der physiologischen Leitung im Gehirn, zwischen den Partien der grauen Hirnrinde, wo die, die sogenannten bewussten Willensacte motivirenden Vorstellungen zu Stande kommen, und den verschiedenen Nervencentren werden durch die unbewusste Vorstellung plus Wille nicht ausgeschlossen. Dass solche Verbindungen zum Theil bereits nachgewiesen sind, bemerkt Hartmann selbst in den Anmerkungen zur 7. und 8. Aufl., dass der Fortschritt der Gehirnphysiologie noch mehr nachzuweisen im Stande sein wird, ist durch den Begriff des Unbewussten, als des Materiesetzenden *eo ipso* zugestanden. Dass aber der Causalnexus des psychisch-physiologischen Processes mit seinem Ineinander von unbewussten, primär- und reflexiv-bewussten Momenten in all' seinen Stadien materiell-objectiv anschaubar sein müsse, beruht letzten Endes auf einer falschen Auffassung der

Natur des Raumes. Abgesehen davon, dass unsere Raumanschauung apriorisches Product unseres Anschauungsvermögens ist, darf nicht vergessen werden, dass, wer die Causalität des unbewussten Willens und Vorstellung deswegen verwirft, weil dabei vom empirischen Standpunkte aus Fernwirkung vorliegen würde, zu bedenken hat, dass die Fernwirkung schon mit dem von naturwissenschaftlicher Seite acceptirten Atomismus in der Theorie zugegeben ist. Die vorhandene — nachweisbare — Leitung, vermittelst molecular und atomistisch gegliederter Bahnen, würde die begriffliche immaterielle Causalität nicht überflüssig machen, sie beschränkte ihre Wirkung bloss auf die unserer Wahrnehmung nicht mehr zugänglichen Minimal-Abstände. Es müsste also einer Verurtheilung jener Hartmann'schen idealen Uebertragungstheorie eine erkenntnisstheoretische Erörterung über den Begriff der räumlichen Anschauung und deren eventuelles reales Correlat, sowie eine solche über die Wirkungsweise und Wirkungssphäre der Kräfte vorangehen.

Die „Phil. d. Unbew." bestreitet also nur das, dass der physiologische Ueberführungsprocess ausschliesslich die Folge mechanischer Combinationen der elementaren Kräfte als solcher sei, nicht aber, dass die physiologischen Bestimmungen an der Materie vorgehen, und daher unter Umständen nachweisbar werden möchten; noch weniger wird gelehrt, dass die physiologischen Vorgänge eine, und die psychischen Actionen eine andere Reihe bildeten. Die Seele ist ja die Summe der auf eine Gruppe materieller, d. h.: vermöge ihres raumsetzenden Momentes als Materie anschaubarer, Kraftpuncte (Atome) gerichteten Willensacte des All-Einen Wesens; die physiologischen Vorgänge gehen also gerade so weit, als die psychische Action und erscheinen eben so differenzirt als diese, wo sie wahrnehmbar werden. Dass also den differenzirten Seelenregungen der Instincte Differenzen in den physiologischen und biologischen Vorgängen und Zuständen analog sind, dass demgemäss, wie Schell meint, die ersteren auch aus den letzteren verständlich werden sollten, ist nicht bestritten; dagegen ist es die Differenzirung der physiologisch-psychischen Vorgänge selbst, welches die Annahme anderer, nicht in der Materie als blossem Material der Leiblichkeit liegende Principien verlangt. Verneint man, dass der unbewusste Wille die physiologische Bahn der Causalität unter Umständen mit seiner Thätigkeit erst setzt, so wird das biologische Gesetz der Correlation da, wo es

auf verschiedene Exemplare derselben Species, oder gar auf verschiedene zur Wechselwirkung bestimmte Specien angewandt werden muss, gänzlich unverständlich.*)

7. Allmählich fortschreitende Entwickelung des Begriffs des Unbewussten in den Werken Hartmann's.

Man thut Hartmann als Philosophen unrecht, wenn man die Philosophie des Unbewussten als System ausschliesslich nach dem: „Phil. d. Unbew." betitelten Erstlingswerke, welches erst die Umrisslinien enthält, beurtheilt; man wird genanntem Erstlingswerke nicht gerecht, wenn man dessen Tragweite nach dem Abschnitt A (besonders der drei ersten Auflagen) aburtheilt.**) Das einzelne Werk, welches das Product mehrjähriger Denkarbeit war, wie das System als solches, als ein noch immer werdendes, muss unter dem Begriff der Entwickelung betrachtet werden. Für Hartmann's naturphilosophischen Standpunct sind die Capitel V, C (Materie als Wille und Vorstellung), VI, C (Begriff der Individualität), VII, C (die Alleinheit des Unbewussten), und endlich Cap. IX, C (das Wesen der Zeugung) durchaus massgebend; während der Wegweiser der naturwissenschaftlichen Verwerthung der philosophischen Resultate im Gebiete der Physiologie im Anhange zur Phänomenologie d. Unbew. (7. Aufl. „zur Physiologie der Nervencentra") gegeben ist.***) Wo immer eine Stelle im Abschnitt A mit dem Inhalte genannter Capitel im Widerspruch zu stehen scheint, da muss sie aus dem Sinne der letzteren heraus corrigirt werden, welche Correctur meistens bloss eine Vertiefung des anfänglich erst propädeutisch verwertheten Begriffs einer materialistischen Naturauffassung gegenüber sein wird. So ist z. B. die Immaterialität des „Unbewussten" nur immer so zu verstehen, dass damit die Geistigkeit des An-sichs der Realität bezeichnet wird; nicht aber so, dass es die Qualität der Materiesetzung ausschliesst,

*) Z. B. das gleichzeitige Auftreten solcher Pflanzen und Insecten, wo die ersteren die letzteren als Mittel ihrer Befruchtung und diese jene als Nahrungsquelle bedürfen. Vergl. „Wahrheit und Irrthum im Darwinismus", von E. v. Hartmann, 1874.

**) Einer solchen Ungerechtigkeit machte sich unlängst S. Butler (Unconscious memory) schuldig, indem er Hartmann's Naturphilosophie einzig nach dem Capitel „Das Unbew. im Instinct" (III. Abschn. A) beurtheilte.

***) Was Schell noch nicht zu Gebote stand.

welche vielmehr die erste Phase der Phänomenalität ist. — Wie das Christenthum nicht „die Aufhebung des Gesetzes", sondern die Erfüllung desselben sei, so kann die Phil. d. Unbew. von sich sagen, dass sie die „Erfüllung" der Naturwissenschaften erst ermögliche, indem erst durch die Erfassung der materiellen Natur als unbewussten Geistes die innere Ansicht derselben erschlossen werde. Ihr Princip ist das absolut all-umfassende, welches auch der s. g. materialistischen Naturforschung (wie z. B. der Riechseelen- und Seelengeruchstheorie Jäger's) Raum zu gewähren vermag, da die materialistische und mechanistische Naturanschauung durchaus berechtigt erscheint, so lange sie anerkennt, dass ein Punct vorhanden ist, wo die Mechanik in Logik, und die Materie, als Problem der Erkenntnisstheorie, in ihren Gegensatz umschlägt. Aber nicht in dem Sinne, wie A. Lange meint, dass der Materialismus dem „Idealismus", resp. Skepticismus weichen müsse; nicht durch „negative Versöhnung" (Vaihinger) in der Skepsis, und auch nicht durch Auflösung in die erkenntnisstheoretische Identität. Ebenso falsch, wie das „Unbewusste" als das Mittlere zwischen Realität und Idealität zu nehmen, wäre es, die von uns so scharf betonte Identität des Wesens von Materie und Geist mit der Identitäts-Philosophie zusammen zu werfen, wie es O. Caspari (moderne Naturphilosophie und ihre Richtungen"; „Ausland" Nr. 48, 1879) thut, wenn er die Schelling'sche Identitäts-Philosophie in Hartmann wiederzufinden meint. Die erkenntnisstheoretische Identitätsphilosophie giebt einen naturphilosophischen Standpunct himmelweit verschieden von demjenigen der Identitäts-Lehre der „Phil. d. Unbew.", nach welcher zwar allerdings die Möglichkeit der Erkenntniss in der Wesensidentität des den subjectiven Geschehnissen zu Grunde-Liegenden gesucht wird, jedoch nicht in der phänomenalen Identität von Vorstellung und realem Object (dem Naturding) schlechthin, deren Zweierleiheit der transcendental-realistische Standpunct strikt festhält. Nur auf das absolute Princip, die philosophische Idee des Weltwesens angewandt, muss es verstanden werden, wenn Hartmann von seinem „Unbewussten" sagt, es zeige sich als das Schelling'sche Subject-Object; nicht aber für die Bewusstseinssphäre in dem Sinne, als ob das Subject und das Object seines Bewusstseinsactes, als eines Realen, Eins wären: ein naturphilosophisch ebenso unfruchtbarer Standpunct, wie der des erkenntnisstheoretischen Idealismus.

8. Das Ueberbewusstsein des Unbewussten.

Haben wir uns bisher mit Autoren beschäftigt, die eine mehr oder minder gegnerische Stellung gegenüber Hartmanns oberstem Principe einnehmen, und bei denen, so fern sie ein „Unbewusstes" anerkennen, dieses als ein von diesem Begriffe bei Hartmann durchaus verschiedenes betont wird, so wenden wir uns nun zu Solchen, welche das Hartmann'sche Princip acceptiren und in mehr oder weniger innigem Anschlusse an die „Phil. d. Unbew." dasselbe für ihre Gesammt- oder Special-Betrachtungen verwerthen.

Moritz Venetianer („Der Allgeist", Berlin, Duncker 1874) fasst das Wesen der Welt als Panpsyche, das Verhältniss des Bewusstseins und Unbewusstseins derselben analog dem Verhältniss des menschlichen Organismus und seinem Geiste. Der Geist ist die Spitze der individuellen Psyche, die ihrerseits auch das An-sich des Organismus ist, sofern dieser als Organismus in Betracht kommt, und nicht bloss als materielles Resultat chemischer und physikalischer Vorgänge. Vom Naturstandpunkt aus ist der Organismus, der Leib, das Maassgebende, der Schwerpunkt des Individuums, als Centralpunkt der Action und Passion (Sensation). Aber vom Standpunkt des sich selbst gewissen Geistes sinkt er zum blossen Mittel herunter, und der bewusste Geist, nicht zufrieden Spitze zu sein, meint sich irrthümlich selbstüberhebend auch als Prius des ersteren. Weil der Geist sich als Ich, als Centrum der Empfindung besitzt, meint er auch als „Ich" Centrum der Action und die Quelle der Kraft zu sein; es ist aber die spontane Action, ebenso wie die Fähigkeit der passiven Sensation, unbewusste Function und Zuständlichkeit der Panpsyche, und das Ich nur der über dem Brennpunkt dieser Function und Zuständlichkeit schwebende Lichtfunke; denn in der Funktion und Sensation wird diese selbst mit steigender Klarheit in ihren eigenen Gesetzen erkannt.

Hartmann nennt das Unbewusstsein des All-Einen zur Unterscheidung von dem Unbewusstsein der sich-nicht-wissenden Individualpsyche das Ueberbewusstsein, weil das All-Eine seine Weltexistenz nicht sowohl weiss als ist. Indem Venetianer dieses Ueberbewusstsein wiederholt als das Selbstbewusstsein der Panpsyche bezeichnet, entsteht eine formale Abschwächung bezüglich des Grundbegriffes, und dem „Unbewussten" im Weltprocess wird der Makel des „Heruntergekommenseins" (im Sinne A. Jungs) angeheftet. Venetianer

raisonnirt so: Ausser dem Allgeist ist nichts; er kann sich also nicht von anderen unterscheiden und in diesem Sinne selbstbewusst sein. Dagegen kann er sich ebensowohl in seiner Gesammtheit oder Unendlichkeit von seinen Theilen unterscheiden, wie er diese untereinander in absoluter Anschauung vergleicht, in ihrer Beziehung zu einander auffasst. Denn die Unterschiede sind alle nicht etwa durch menschliches Denken gemacht, sondern in der Anschauung — und in der absoluten erst recht — enthalten. Mit Ausnahme des Stichwortes „unbewusst", meint er, liege in der Hartmann'schen Philosophie als Weltanschauung kaum etwas, was dem Selbstbewusstsein des „Unbewussten" entgegenstände. Weil das Weltprincip als überbewusst bezeichnet sei, worin jedenfalls absolutes Hellsehen oder absolute Anschauung begriffen sei, so sei es nur noch von untergeordnetem Interesse, über das Selbstbewusstsein des Absoluten zu streiten. Dasselbe meint bekanntlich auch Hartmann gegenüber dem Theismus (Cap. VIII d. Phil. d. Unb. von der 5. Aufl. an), aber spricht dabei dem Allgeist das Selbstbewusstsein ausser dem Bewusstsein seiner selbst in dem Bewusstsein der Menschen ab, während Venetianer es ihm mit einem ähnlichen Raisonnement, wie es uns bei Völkel (s. vor. Abschn.) begegnete, zuschreibt. Hartmann giebt die Gründe an, welche einer solchen Verdoppelung des Bewusstseins entgegenstehen (wozu noch die Bedenken gegen die Möglichkeit des gleichzeitigen bewussten Object- und Subject-Seins hinzukommen), Gründe, die Venetianer nicht zu beseitigen vermag. Die Ineinanderziehung von Ueberbewusstsein und Selbstbewusstsein ist nicht zu billigen; der Begriff des Ueberbewusstseins ist weiter, er umschliesst das Selbst und das Andere nicht nur als Wissen, sondern als Sein, und die accentuirte Betonung der Wissensform über der Seinsform im Absoluten, wie es der Begriff „Selbstbewusstsein" (über das Selbst- und Anderssein hinaus) einschliesst, macht einen Riss in den Monismus, macht die Panpsyche zu einem, ihrem Leibe nur innewohnenden, aber von ihm verschiedenen Moment, statt sie als das An-sich des Leibes — hier des Weltprocesses — zu erfassen.

9. Logik und Realdialectik im tragischen Weltprocess.

Hartmann versteht — mit dem Panlogismus — den Inhalt des Weltprocesses als logische Entwickelung; das Alogische ist nur der actuelle Wille, das Wollen als leere Form der Realität. Nach der

Darstellung der Metaphysik bekämpft mit dem gesammten Weltprocess (seinem Inhalt nach) die Vorstellung den Willen, und in dieser Bethätigung ist sie erst das Logische angewandt auf das Alogische. Aber wohl zu merken, nicht in dem Sinne bekämpft die Vorstellung, als das Logische, den Willen, als das alogische Attribut, wie die Kritiker es irrthümlicher Weise gegenüber der Theorie der Bewusstseinsentstehung annahmen; nicht als reine überseiende Vorstellung bekämpft sie den leeren Willen; denn als reine Vorstellung könnte sie nicht kämpfen (auch wenn sie existiren könnte), weil alle Activität als solche zur Qualität des Willens gehört, sondern als vom Willen — als Realitätsprincip — realisirte Idee bekämpft sie des Willens alogische Realität. Da aber der Wille nur dadurch concretes Wollen ist, dass er an der Vorstellung einen Inhalt gewonnen hat, so bekämpft die realisirte Idee in der Realität gleichsam sich selbst: die Möglichkeit ihrer eigenen Existenz, und das ist das Tragische des Weltprocesses.

Vom empirischen Standpunkt, ohne Hinblicke auf eine Welterlösung, ohne Speculation über das Weltziel, erscheint dieser Kampf als Kampf der concreten Ideen, weil die Ideen allein unmittelbar als Realitätsinhalt ins Bewusstsein fallen. Hartmann nennt diesen Process absolut logisch, weil er den reinen, geradlinigen Ausgang der Momente der Ideen, d. h. den jeweiligen reinlogischen Entwickelungsschritt betonen will. Venetianer dagegen betont das Kampfesmoment selbst. Von den concreten Ideen a und b, die an sich, in ihrem Hervorgang aus den Prämissen absolut logisch sind, kann a für b und b für a alogisch oder antilogisch sein. Also, sagt Venetianer, sind die Ideen der Panpsyche beides; „wird alles von lauter (panpsychischen) Vorstellungen oder Ideen geleitet oder besteht daraus, und ist ferner alles bald gut und genial, bald teuflisch, elend und nichtswürdig, so sind die Ideen eben damit bald logisch, bald alogisch und antilogisch, und behalten sie die Prädicate, die vor allem für sie im menschlichen Leben gemacht wurden." „Der Lauf der Welt ist also ein in innern Widersprüchen (im Sinne von Selbstentzweiung) sich bewegender dialectischer anzusehen," und zwar im Unterschied zur Hegel'schen Dialectik mit reinen Begriffen, als real-dialectischer zu bezeichnen.*)

*) Diese Realdialectik darf nicht mit derjenigen Bahnsen's verwechselt werden, wo die Dialectik die Bewegung des alogischen Willens ist, innerhalb welcher das Logische nur accidentielles Moment ist.

Dagegen, dass Venetianer, obgleich er mit Hartmann die gleiche Tonfolge der Weltentwickelungsmelodie annimmt, doch beim Rhythmisiren den Accent auf das schlechte Tacttheil legt, ist nichts einzuwenden, und würde dies nicht hinreichen, um eine Entfernung von des ersteren Standpunkt zu constatiren, denn bei der Erörterung des axiologischen Problems ist jenes schlechte Tacttheil (als das Empfindungserzeugende) ohnedies das maassgebende Moment, und umgekehrt anerkennt auch Venetianer das siegreiche Hervorbrechen des (mit Rücksicht auf die Weltentwickelung) absolut Logischen aus allen Kämpfen. Indem man aber die Werthzeichen (logisch und antilogisch), welche die oppositionellen Ideen im Reiche des Bewusstseins von ihren Trägern angeheftet erhielten, in ihre Ausgangsquelle selbst, in den Begriff der Panpsyche hineinträgt, ist schon damit die Gefahr nahe, das Bewusstsein selbst auch mit hineinzutragen, den Unterschied zwischen unbewusstem Centrum und bewusster Peripherie, zwischen geradlinigem Ausstrahlen und Product der Diagonal- und Repulsions-Wirkung zu verwischen.

Venetianer hat diese Verwischung zwar nicht im Sinne, denn bezüglich der Naturphilosophie legt er ein nur zu hohes Gewicht auf die secundären Wirkungen bei den Kreuzungen der Willensacte, auf die resultirenden, angeblich nicht direct gewollten Producte der Diagonale im Parallelogramm der Kräfte, wodurch wieder ein fremdes Element in die Weltanschauung hineingebracht wird. Er meint nämlich: „es wäre sehr leicht möglich, dass die Panpsyche in allen menschlichen Individuen auf ganz gleiche Weise sich actualisiren wollte, dass aber gegen diese Willensrichtung eine grosse Menge anderer gerichtet sind, und so einerseits von der Geburt an Racen und Volkseigenthümlichkeiten, primäre und secundäre, Geschlechtscharakter und andere angeborene Eigenschaften hervorrufen, andererseits auch individuelle Abweichungen innerhalb des Geschlechts, der Familie u. s. w."

Die Unterscheidung des direct Gewollten und des Resultirenden ist innerhalb einer so geschlossenen, teleologischen Weltanschauung, wie die Hartmanns und Venetianers es sind, nicht begründet.

Die Wirkung der Diagonale im Parallelogramm der Kräfte ist in der all-einen Weltidee eingeschlossen, sonst wäre sie Zufall, die Hälfte der Weltformen also rein zufällig; der von Venetianer hervorgehobene Unterschied der realdialectischen Natur und der mechanischen Natur im Sinne der Materialisten und Herbartianer, wo diese zu etwas

„willenlosem, todtem herabgedrückt wird," bestünde nicht. Jedweder einzelnen Naturidee kann jede andere, als ein sog. Zufälliges, die erstere unbeabsichtigt modelndes, entgegenstehen; der absoluten Idee aber, welche die Relationen der sämmtlichen Einzelideen ebenfalls mit einschliesst, sind auch die sogenannten zufälligen Störungen plangemäss. Die Einzelideen aber haben keinen Raum für den Gegensatz von gewollter Uniformität und aufgedrungener Differenzirung, da sie eben ganz nur das idealiter sind, was die concreten Naturdinge realiter sind, da die Naturdinge überhaupt nichts sind, als die realisirten und von einem Subjecte in den ihm eigenen Anschauungsformen angeschauten Ideen.

Nicht auf das Absolute, sofern es als das Logische actualisirt in die Erscheinung eingeht, sondern nur auf den begrifflich frei herauspräparirten Willen kann der Gedanke Anwendung finden, dass ein Anderes gewollt werde als resultire, weil der in sich schrankenlose Wille vermittelst der schrankensetzenden Idee in seiner Actualisirung sich selbst gegen seine Natur bestimmt.

Ebensowenig können wir den Terminus „Wille zum Tode" acceptiren, für gewisse den Organisationstendenzen oppositionelle Willensacte der die anorganische Materie darstellenden Atomgruppen. Die in der anorganischen Natur zu blossen chemischen Molekulen individualisirten Willensacte der Panpsyche erscheinen nur theilweise vom Standpunkt des Organismus und dessen Entwickelungsbestrebungen aus als „Wille zum Tode", wenn der Wille ihrer specifischen Elementarqualität den organisirenden Willen erdrückt, indem durch die Decompositionstendenzen der chemischen Bestandtheile das Gleichgewicht im Organismus gestört und so dieser getödtet wird. Aber an und für sich ist jeder Willensact Wille zum Leben, denn jede Behauptung ist Sein-Wollen, Existiren-Wollen, und in der absoluten Weltidee haben alle Formen des Einzelinhaltes und des Kampfausfalles Platz, ohne dass sie als positive Widersprüche vorgestellt und gewollt zu werden brauchen. „Wille zum Tode" ist ein den immanenten Widerspruch in sich tragender Begriff, der in die Realdialectik Bahnsen's, nicht aber in die Panlogik Ventianers hineingehört.

Es ist zu bedauern, dass Venetianer sich begnügt, zur Bekräftigung seiner Meinung und zum Nachweise der gegenseitigen Uebereinstimmung, seinen verschiedenen Erörterungen Citate aus der „Phil. d. Unbew." nachfolgen zu lassen, statt vom Fundamentalbegriff,

dem „Unbewussten", diesem seinen Attributcharakter nach eine selbstständige Definition zu geben. Er schreibt den Allgeist auf seine Fahne, er weiss, dass das reale und ideale Sein nur dann als Allgeist verstanden werden kann, wenn dieser als an sich unbewusste, doppelseitige Panpsyche gefasst wird; er weist jene Kritiker (Knauer, Henne am Rhyn, Haym) zurück, welche das Hartmann'sche Princip deswegen verwerfen wollen, weil das „Unbewusste" ein Accidenzbegriff sei — aber er sagt uns nicht mit seinen eigenen Worten, was unter dem Unbewussten zu denken ist. Und doch wäre eine solche selbstständige Darstellung einer neuen, so eben erst aus ihrem Embryonalzustande zur vollen Lebensentfaltung geborenen principiellen Idee in Mitten des ringsum entbrennenden Kampfes höchst wünschenswerth gewesen, um den ihr zu bringenden Succurs wirksamer zu gestalten.

10. Die unbewusste Organprojection im Werkzeug.

Hatte bereits M. Carriere nach Schellings Vorgang von dem Begriff des Unbewussten in der Aesthetik*) in dem Sinne Gebrauch gemacht, dass er die Idee des genialen Kunstwerkes aus dem unbewussten Seelengrunde hervorwachsen lässt, und auf das Ineinandergreifen von instinctivem Thun und bewusstgeistiger Reflexion bei der künstlerischen Production hinwies, so bringt E. Kapp in seiner „Philosophie der Technik" (Braunschweig, Westermann, 1877) mit Betrachtungen über die Beschaffung der Artefacten der Nützlichkeit — Werkzeuge und Maschinen — ein reiches Material herbei für die Erfassung des „Unbewussten", als materieller Realisation des Ideellen. Kapps Gedankengang ist dieser: es besteht kein absoluter Gegensatz zwischen Natur und Geist, sondern nur ein gradueller, sofern die eine unbewusst, der andere im Lichte des Bewusstseins lebt. Dieselbe Kraft, die den Organismus auf's zweckmässigste, als ihre anschaubare, d. h. materielle Realisation entstehen lässt, setzt in der uranfänglich

*) In das Gebiet der Aesthetik unter dem Gesichtspunkt der Phil. d. Unbew. fällt auch die Putzsucht, als Fortsetzung des unbewussten Naturstrebens im Reiche des Bewusstseins: jedes Wesen, unbeschadet wichtigerer Zwecke (persönliche Sicherheit, Widerstandsfähigkeit u. s. w.) so beschaffen zu machen, dass es im anschauenden Subjecte die Empfindung des Schönen zu erzeugen fähig ist. — Ueber die Schönheitstendenz in der Natur s. E. v. Hartmann: Wahrheit und Irrthum im Darwinismus, 1875, Cap. VI c, pag. 133—137.

instinctiven Anfertigung des Werkzeuges der Menschen ihre Organprojectionen fort. Im Organismus kommt die Natur (durch die Sinnesempfindung) zum Bewusstsein, er ist Mittel zu diesem Zwecke; im Menschen kommt der Geist zum Selbstbewusstsein; der Geist erkennt sich und seine Kraftsphären, indem der Mensch sich selbst erkennen lernt. Dieser erkennt sich aber nicht allein durch Vertiefung in sein eigenes Inneres, auf directem Wege, sondern auch in dem, was der Geist, der die Natur aus sich entlassen, durch die in ihr individualisirten Kräfte schafft. Wenn der Mensch die primitive Axt, den ersten Hammer fertigt, indem er unbewusst die Grundform seines Arbeitsorganes in Holz und Stein nachbildet (den Vorderarm mit geballter Faust), so schafft er vermöge derselben Kraft und im Dienste derselben Idee, die schon den Arm selbst hervorgebracht und nun über die Grenzen des Zellorganismus hinausgreift, um ihren höhern Zwecken die weitern anorganischen Materialien und Elementarkräfte dienstbar zu machen. Beim Werkzeug ist anfänglich äusserer Zweck und innere Conception seiner Herstellung zu unterscheiden; jener liegt bewusst vor, diese erfolgt unbewusst. Erst im Laufe der weitern Entwicklung wird auch diese vom Bewusstsein durchleuchtet, doch wirkt im Finden und Erfinden unbewusste und bewusste Thätigkeit stets ineinander. Das Werkzeug im weiteren Sinne des Wortes ist Mittel zur Erhöhung der Sinnesthätigkeit, welches es dieser ermöglicht, über die unmittelbare oberflächliche Wahrnehmung hinaus zu gelangen; dabei steht es als Werkzeug der Thätigkeit von Hirn und Hand so wesentlich in innerster Verwandtschaft mit dem Menschen selbst, dass dieser in seiner Schöpfung ein Etwas von seinem eigenen Sein, seine in der Materie verkörperte Vorstellungswelt und ein Nachbild seiner selbst erblickt. Endlich findet und erfindet er die Maschine, und diese leitet ihn dazu, seinen eigenen Organismus als Mechanismus zu erkennen; auf diesem Punkte aber, wo das Lebendige scheinbar zum leeren geistlosen Gemachten geworden ist, ist auch die Staffel erreicht, um sich zu einer höhern Synthese der Auffassung aufzuschwingen; denn wie das mechanische Werk der Menschenhand ganz Product des Geistes, ganz Mittel zu seinen Zwecken ist, so wird die Mechanik des Leibes und des Denkorgans zur fixirten, anschaubaren Zweckthätigkeit des sich selbst entwickelnden Geistes. Dieser Monismus, wonach alles Geschehen Naturgeschehen auf verschiedenen Stufen ist, hat zur Bedingung des Verständnisses des Verhältnisses von Leiblichkeit und

Seele, Seele und Geist den Begriff des „Unbewussten"; dieser von Carus als metaphysisches Moment auf eine einzelne Disciplin beschränkt, bedeutet bei Hartmann die Inauguration einer neuen Weltanschauung, worüber Kapp in einem besonderen Capitel handelt.

11. Die Verwerthung des Unbewussten in du Prel's neuesten Schriften.

An die Auffassung E. Kapp's einer ihre Selbstdefinition im bewussten Geiste bezweckenden Natur, die ihre Entwickelungsarbeit im Menschenwerk fortsetzt, schliesst sich Carl Freiherr du Prel („die Planetenbewohner und die Nebularhypothese", Leipzig 1880) an. Auch ihm sind Natur und Geist eins; der Mensch bezeichnet in der Geschichte der Erde den Wendepunct, wo die Organisirungssteigerung wesentlich auf die Erkenntnissorgane beschränkt ist und der geistige Fortschritt an Stelle der Formentwickelung tritt. Was die Natur bisher unbewusst erzeugte, erzeugt sie nun durch Vermittelung des menschlichen Bewusstseins, als Kunstwerk und Artefact: an die biologische schliesst sich die technische Entwickelung an. Im Mechanismus reproducirt der Mensch den Mechanismus des Organismus und erkennt diesen Letzteren erst durch den ausser sich gesetzten. „Wenn die Functionen des menschlichen Geistes teleologischer Art sind, wenn sich andererseits in denselben das im organischen Reiche waltende Princip verräth, so kann die Teleologie im Bereich des Geistes nicht aus dem Bewusstsein, sondern muss aus der Natur selbst abgeleitet werden; wir müssen also schliessen, dass in den organischen Productionen sich ebenfalls teleologische Zwecke erfüllen". Und nicht nur in den Organismen muss das Princip ein teleologisches sein, sondern auch den kosmischen Process, als den Träger des organischen Lebens dürfen wir, ungeachtet seines mechanischen Characters, als teleologisch betrachten: wie der Gang einer Uhr mechanisch und doch teleologisch ist, so ist es der Gang des Weltalls. Wie aber die Teleologie des Mechanismus der Denkfunction nicht aus dem Bewusstsein entstammt, so besteht auch kein Anlass, die Teleologie der Natur in weiterem Sinne aus einem Bewusstsein abzuleiten; die Natur geht immer von einem Unbewussten aus, durch das Bewusstsein zum Selbstbewusstsein. Von E. Kapp's „Phil. d. Technik" sagt E. von Hartmann, dass sich dieselbe der Phänomenologie des Unbewussten derart anschliesse, dass sie ein dort ausgelassenes Capitel repräsentire;

dasselbe gilt auch für du Prel's genannte Schrift, auch in Bezug darauf wie er das Darwin'sche Princip der natürlichen Auslese auf die Entwickelung unseres Sonnensystems anwendet: als, wenn auch rein mechanisch wirkend, deswegen doch nicht *eo ipso* die Weltteleologie ausschliessend.*) Ebenso kann die Schrift desselben Verfassers: „Psychologie der Lyrik" (Leipzig 1880; Motto: *„The art itsself is nature." Shakespeare)*, als ein Beitrag zum Abschnitt B der Phän. d. Unbew. (das Unbewusste im menschlichen Geiste) betrachtet werden, so ganz ist es von der Idee der „Phil. d. Unbew." durchdrungen. Hiernach besteht die poetische Naturanschauung darin, dass die Natur anthropomorphisch und anthropopathisch aufgefasst wird. Diese Vergeistigung der Natur ist beim echten Dichter unwillkürlich, wie beim primitiven Menschen, wenn er aus diesen Keimen die Mythen schafft. Die Natur könnte aber nicht in der Phantasie des Dichters vergeistigt werden, wenn ihr An-sich wesensverschieden von der Geistigkeit des sie reflectirenden Menschen wäre. Dem Dichter erscheint die Natur schon beseelt, er kann nur aussprechen, was ihm entgegentritt: der Process der vergeistigenden Auffassung fällt ganz ins Gebiet des Unbewussten, daher wird ihm das Dichten leicht, dem Reimschmiede aber schwer, weil ersterer ein ganz anderes Object hat, als letzterer, bei dem der dichterische Act erst das zu besingende Object schaffen muss, während für den echten Dichter die Anschauung schon poetisch ist: „schon diese, oder vielmehr nur in dieser (der Art der Anschauung) liegt die dichterische Function, die aber so unbewusst geschieht, dass es für den Dichter den Anschein haben muss ....., als dichte die Natur vor seinen Augen und als habe er nur abzuschreiben." Vielleicht sind alle grossen Dichter Pantheisten gewesen, denn ohne solche pantheistische Empfindungen des Individuums ist die künstlerische

*) Bezüglich Teleologie und Mechanik und des Verhältnisses des Darwinismus zu denselben, sagt Prof. A. Lasson (Vortrag in der phil. Gesellschaft zu Berlin. Sept. 1874.): „Die Teleologie ist die nothwendige Ergänzung des Mechanismus, und in demselben, wenn er recht verstanden wird, schon enthalten. Der deutlichste Beweis dafür ist der Darwinismus. Was hier als Kampf um's Dasein, als Zuchtwahl, zunächst nur auf dem Gebiet des Organischen, der Träger zunehmender Vollkommenheit der organischen Wesen wird, das ist nichts anderes, als ein nicht völlig verstandener Uebergang vom Mechanismus in die Teleologie. Wir haben nur den wahren Sinn der von Darwin und seinen Anhängern gebrauchten Begriffe aufzuzeigen, um die Herrschaft der Zwecke über den Mechanismus zu begründen".

Beseelung der Natur unmöglich. Wenn aber diese Fähigkeit als angeborene Anlage dem Individuum angehört, so wäre die subjective Thätigkeit nicht möglich, wenn die Natur sich spröde dagegen verhielte, wenn die äusseren Erscheinungen keine Aufforderung zur Symbolisirung enthielten, d. d. also, wenn die Identität zwischen Geist und Natur nicht Wirklichkeit wäre". Ohne diese Identität könnte die Poesie nicht Werk der Intuition sein; so aber erhält die monistische Weltanschauung ihre Bestätigung auch aus der Poesie. „Nicht als Individuen erzeugen wir das Schöne, sondern als Theil der Natur, deren Schöpfungsdrang in uns realiter abschliesst, während sie ihn idealiter in uns fortsetzt".

Wie du Prel den unbewussten Grund der All-Natur (vom Schopenhauer'schen Gedankenkreise seinen Ausgang nehmend), als Wille gepaart mit unbewusster Vorstellung fasst, haben wir bereits im Cap. I angeführt.

12. Wesen und Erscheinung.

Vielleicht möchte es nicht ganz überflüssig sein, zum Schlusse noch ein Wort der Erläuterung, resp. Rechtfertigung, bezüglich des Gebrauches der Worte „Wesen" und „Erscheinung" beizufügen. „Wesen" ist in der allgemein gebräuchlichen Weise angewandt, als Bezeichnung für das An-sich-seiende, das In-sich-beruhende, das Durch-sich-seiende, auf welches keine Kategorie positive Anwendung findet, sondern nur entweder vermittelst der Negation, oder im bildlichen Sinne, daher es, wenn von seiner Activität abstrahirt werden soll, als „überseiend" zu bezeichnen ist. Mit „Erscheinung" bezeichnen wir, wie aus dem ganzen Gange der Studie hervorgegangen sein sollte, die Action des Wesens ohne Rücksicht darauf, ob diese für ein Anderes sei, d. h. ob sie im speciellen Falle das Spiegelbild der subjectiven Vorstellung hervorrufe oder nicht. Die Erscheinung im Sinne eines objectiven, vom Subject unabhängigen Vorganges wird bekanntlich von Hegel und Schelling gebraucht; wir stützen uns hier durchaus auf Hartmann's Anwendung des Wortes; der damit bezeichnete Begriff findet seine Rechtfertigung in dem transscendental-realistischen Resultat seiner Erkenntnisstheorie.*)

*) Vergl. „Phil. d. Unbew.", Bd. II, Cap. C. VII, S. 177 und „Grundl. d. transscendentalen Realismus", S. 27 und 160 Anm.

Betrachtet man die „Erscheinung" auch in erster Linie im subjectiven Sinne, so wird doch durch die trennende Unterscheidung von Subject und Object, dasjenige, was das Subject als Inhalt in sich findet, als etwas von ihm als Subject der Vorstellung verschiedenes erkannt. Mag man vom Standpunct des erkenntnisstheoretischen Idealismus aus immerhin versuchen, diese den Inhalt setzende Thätigkeit gänzlich in das Wesen des Subjectes hinein zu verlegen, immer bleibt es doch Etwas, das von der Subjectivität verschieden ist, ein Etwas, was nicht Innerlichkeit ist, sondern nur je immer wird.

Mag man noch so sehr streben, das Vorstellen jeder transscendentalen Realität zu entkleiden, immer bleibt das Object doch ein Thätigkeits-Product: die Erscheinung eines thätigen Wesens. Wenn man aber auch annimmt, dass dasselbe individuelle Wesen gleichzeitig Bewusstseinssubject und Quell der Object setzenden Action ist, so wäre damit nicht ausgeschlossen, dass die Erscheinung als Action eine objective Erscheinung zu benennen wäre, ob sie nun, gleichsam als ihre eigene Photosphäre die subjective Erscheinung (immanente Vorstellung) setzt oder nicht. Soll aber die Thätigkeit als Correlat der subjectiven Erscheinung geleugnet, diese als ganz auf die immanente ideale Sphäre reducirt angenommen werden, dann ist überhaupt der Begriff der „Erscheinung" aufgehoben, und nur der „Schein" bleibt als unbegreifliches Factum übrig. Von einem solchen blossen Schein wollen aber auch die Idealisten nichts wissen. Es bliebe also erstlich zum mindesten die Berechtigung der begrifflichen Trennung der Erscheinung in objective und subjective, als der Ausstrahlung und des Sich-in-sich-selbstreflectirens eines Real-Seienden.

Nun hätte aber eine solche Concentration zur erkenntnisstheoretischen Identität die immanente Causalität zur Voraussetzung, diese aber lässt sich nicht empirisch nachweisen und macht unsere „Welt als Vorstellung" zu einem Labyrinth, zu dessen Verständniss uns der Ariadnefaden fehlt. Die transcendente Causalität aber, die Pfadweiser und Schlüssel und Räthselwort ist, die ist objective Erscheinung, ist eine Thätigkeit, deren Energie-Quelle nicht erkenntnisstheoretisches Subject, nicht Innerlichkeit ist, es aber allerdings in der Action werden kann, wenn auch durchaus nicht werden muss. Der Begriff der Erscheinung, als eines objectiven Vorganges, der das Subject nicht voraussetzt, jedoch Bedingung für

die Etablirung eines solchen ist, erfordert zu seiner bestimmten Fassung den Begriff des Unbewussten: das Unbewusste ist recht eigentlich das Objective *par excellence*. Auch in denjenigen seiner Momente, wo das Absolute das Prädicat „unbewusst" verliert, wo nämlich das Wesen, vermittelst seiner Objectivation zum Organ des Intellects, seine eigenen Actionen in der gegenseitigen Collision der einzelnen Acte in-sich aufnimmt, auch da schwebt das Bewusstsein (die Subjectivität) doch nur in reiner Idealität, wie „der Geist über den Wassern", über der Realität der objectiven Erscheinung: der Einheit von Wille und Vorstellung. Dieser unbewusste Untergrund — die objective Erscheinung — wird in der subjectiven Vorstellung als immanentes Object gespiegelt und als Materie angeschaut, welche letztere daher bei keiner Anschauung fehlt, weil sie der subjective Widerschein der Realität ist. Der Begriff der objectiven Erscheinung ist aber auch die Voraussetzung des concreten Monismus, d. h. eines solchen, wo die Einzigheit und Isolation des concreten Ich's innerhalb der reinen Idealität der subjectiven Vorstellung gewahrt bleibt, unbeschadet der Einheit der Quelle aller realen Erscheinung und unbeschadet auch der Einheit des Wesens, für das der Regenbogen der Ichheit und Subjectivität über dem Hintergrunde der Erscheinung des Unbewussten allein ist.

Chronologisches Verzeichniss

der

Hartmann-Literatur

von

1868—1880.

Als Vorarbeiten zu dem Verzeichniss lagen vor:

1) Die Verzeichnisse im Vorwort der 7. und 8. Auflage der Philosophie des Unbewussten;
2) die von 1871—1881 erschienenen C. Duncker'schen Verlags-Prospecte;
3) Die Schopenhauer-Literatur von Laban, welche den grössten Theil der Hartmann-Literatur mitenthält.

Werke, die nur in wenigen Zeilen eine Bemerkung oder ein Urtheil über Hartmann enthalten, sind nicht aufgeführt:

1) weil eine auch nur annähernde Vollständigkeit auf diesem Gebiete ganz unerreichbar scheint;
2) weil selten ein Leser sich die Mühe geben wird, um weniger Zeilen willen sich ein Werk zu beschaffen und darin nachzuschlagen;
3) weil besonders charakteristische Stellen dieser Art in den Duncker'schen Prospecten abgedruckt sind und dort nachgelesen werden können.

Dadurch fällt der grösste Theil der Rubrik fort, welche in Laban's Schopenhauer-Literatur mit C bezeichnet ist, und das Verzeichniss wird in demselben Verhältniss kürzer und übersichtlicher. Die Rubriken B, C u. D. haben natürlich keine scharfen Grenzlinien. Wiederkehrende Berichte über die Verhandlungen wissenschaftlicher Gesellschaften können als Brochüren oder als Zeitschriften angesehen werden; wichtige und sehr umfassende Abhandlungen sind öfters in einer Reihe aufeinanderfolgender Hefte einer Zeitschrift niedergelegt, während brochirte Flugschriften ohne Bedeutung unter Brochüren eingereiht werden mussten. Was als ein journalistischer Essay von selbstständiger Bedeutung und was als Recension anzusehen sei, wird immer von verschiedenen Beurtheilern verschieden beantwortet werden; auch hier kann der Umfang am wenigsten als Maassstab dienen. Wohl aber kann innerhalb derselben Rubrik der Umfang der Arbeit als vorläufiger Anhaltspunkt zur Abschätzung ihrer Bedeutung dienen, weshalb auf die beigefügten Angaben der Seitenzahlen aufmerksam gemacht wird. Leser, welche eine allgemeine Orientirung über die wichtigeren unter den angeführten Publicationen suchen, verweise ich auf meine Abhandlung: „Die Philosophie des Unbewussten und ihre Gegner" (Unsere Zeit 1879 Heft 5).

O. Plumacher.

1868.

A. Publikationen E. v. Hartmann's.

Ueber die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen. Von E. v. Hartmann. Berlin bei C. Duncker. 8 Bgn.

Erwiderung auf Herrn Professor Michelet's Kritik meiner Schrift „Ueber die dialektische Methode". Von E. v. Hartmann („Philosophische Monatshefte", Bd. I, Nr. 6, S. 502—505).

C. Journalistische Essays.

Ueber die dialektische Methode. Recension von J. B[ergmann]. („Philosophische Monatshefte", Bd. I, Heft 5, S. 393—409).

Ueber die dialektische Methode. Recension von Professor Franz Hoffmann. („Glaser's Jahrbücher für Gesellschafts- und Staats-Wissenschaften S. 245 - 256).

Neuere Formen des Pantheismus. Arnold Ruge, E. v. Hartmann, Eduard Baltzer. Von Professor Dr. Franz Hoffmann. (Glaser's „Jahrbücher für Gesellschafts- und Staatswissenschaften", Bd. X, Nr. 6, December, S. 347 - 362.*)

Die Dialektik und der Satz des Widerspruchs. Kritik der Schrift „Ueber die dialektische Methode" von E. v. Hartmann. Von Professor Dr. C. L. Michelet. („Der Gedanke", Bd. XIII, Nr. 1, S. 24—41).

D. Recensionen.

Ueber die dialektische Methode. Die Zukunft, Nr. 280.

1869.

A. Publikationen E. v. Hartmann's.

Philosophie des Unbewussten. Versuch einer Weltanschauung. Von E. v. Hartmann, Dr. phil. Berlin bei C. Duncker. 43 Bgn. [2. bis 8. Auflage 1870—1878.]

Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer. Von E. v. Hartmann. Berlin bei O. Löwenstein. 4 Bgn. [Wieder abgedruckt in den „Gesammelten Studien und Aufsätzen."]

---

*) Vgl. Hartmann's Erwiderung in Bd. XI, S. 105—106.

Besprechung E. v. Hartmann's über „Vergleichende allgemeine Erdkunde" von Ernst Kapp. („Philosophische Monatshefte" Nr. 3, S. 247—252).

Schellings positive Philosophie als Einheit von Hegel und Schopenhauer. Von E. v. Hartmann. („Philosophische Monatshefte" Nr. 4—5, S. 273—334).

Zur Philosophie des Unbewussten. Von E. v. Hartmann. Entgegnung auf Bergmann's Kritik. („Philosophische Monatshefte", Bd. IV, Nr. 1, S. 38–64).

Fichte und seine Vorgänger. Von E. v. Hartmann. Besprechung über den fünften Band der „Geschichte der neueren Philosophie" von Kuno Fischer. („Blätter für literarische Unterhaltung" Nr. 28).

Ueber die nothwendige Umbildung der Schopenhauerschen Philosophie aus ihrem Grundprincip heraus.*) Von E. v. Hartmann. („Philosophische Monatshefte", Bd. II, Heft 6.) [Wieder abgedruckt in den „Gesammelten philosophischen Abhandlungen."]

Ueber die Lebenskraft. Von E. v. Hartmann. (Münchener „Walhalla".) [Wieder abgedruckt in den „Gesammelten philosophischen Abhandlungen".]

C. Journalistische Essays.

Die „Philosophie des Unbewussten" von J. B[ergmann]. (Philosophische Monatshefte", Bd. III, Nr. 4—5, S. 405—424).

Les phénomènes de l'Inconscience. Par Léon van der Kindere („Revue de Belgique" Nr. 3 du mars 15 p. 169—192).

Eine neue Philosophie. Von Rudolf Gottschall. („Unsere Zeit" Nr. 18, S. 437 bis 461).

Arthur Schopenhauer und seine Gegner. Von Julius Frauenstädt. („Unsere Zeit" Nr. 21—22).

Die Philosophie des Unbewussten. Von Professor Dr. Freiherrn von Reichlin-Meldegg. („Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", Bd. 55, Nr. 1. S. 112—157).

D. Recensionen.

Ueber die dialektische Methode. Revue critique Nr. 15. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 55, Nr. 1, S. 157—168 (von Reichlin-Meldegg).

Philosophie des Unbewussten, 1. Auflage. Wissenschaftliche Beilage der Leipziger Zeitung Nr. 36 (David Asher); Oesterreichische Gartenlaube Nr. 7 (Al. Jung); Blätter für literarische Unterhaltung Nr. 8 (Rudolf Gottschall); Magazin für die Literatur des Auslandes Nr. 7 (C. Munk); [Eine Entgegnung Hartmanns in Nr. 9]; Nürnberger Correspondent von und für Deutschland Nr. 154 (M. Gr[eif]); Spenersche Zeitung Nr. 144 (Alexis Schmidt); [Eine Entgegnung Hartmanns in Nr. 146]; Münchener Propyläen Nr. 24; Literarisches Centralblatt Nr. 16 [R. Zimmermann?]; Kölnische Zeitung Nr. 82; Süddeutsche Presse Nr. 189 (M. Carriere — 5 Foliospalten); Königsberger Hartungsche Zeitung Nr. 134; Deutsche Romanzeitung Nr. 30; Hamburger Nachrichten Nr. 239; Norddeutsche Allgemeine Zeitung Nr. 272; Theologischer Jahresbericht Nr. 4, S. 624—625; Saturday review Nr. 707, Mai 15; Newyorker Arbeiter-Union Nr. 47; Beilage der Augsburger Allgemeinen Zeitung Nr. 148; Allgemeiner literarischer Anzeiger S. 365—366.

---

*) Vgl. die Besprechung dieses Aufsatzes in der Augsburger Allgemeinen Zeitung 1870 Nr. 127 unter der Ueberschrift „Zur philosophischen Literatur."

1870.

A. Publikationen E. v. Hartmann's.

Aphorismen über das Drama. Von E. v. Hartmann. Berlin bei W. Müller. 3. Bgn. [Wieder abgedruckt in den „Gesammelten Studien und Aufsätzen".]

Philosophie des Unbewussten. Von E. v. Hartmann. 2. vermehrte Auflage. Berlin bei C. Duncker. 47 Bgn.

Oesterreichs wahres Interesse gegenüber dem Auftreten Russlands. Von E. von H[artmann]. („Die Grenzboten" S. 336—343).

Otto Liebmann und seine Inconsequenzen. Von E. v. Hartmann. („Blätter für literarische Unterhaltung" Nr. 19).

Zur philosophischen Literatur. Von E. v. Hartmann. Besprechung über Dühring's „Kritische Geschichte der Philosophie". („Blätter für literarische Unterhaltung" Nr. 2)

Aphorismen über das Drama. Von Dr. E. v. Hartmann (Cotta's „Deutsche Vierteljahresschrift" Jahrgang 33, Nr. 129). [Wieder abgedruckt in den „Blättern für Theater, Musik und Kunst" 1871, Quartal II und als Brochüre 1870].

Besprechung E. v. Hartmann's über Bahnsens Schriften: „Beiträge zur Charakterologie" und „Zum Verhältniss zwischen Wille und Motiv" („Philosophische Monatshefte", Bd. IV, Nr. 5. S. 378—408). [Wieder abgedruckt in „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus" S. 11—14 u. 175—211.]

Ueber die nothwendige Umbildung der Hegel'schen Philosophie aus ihrem Grundprincip heraus.*) Von E. v. Hartmann („Philosophische Monatshefte", Bd. V, Nr. 5, S. 387—416. [Wieder abgedruckt in den „Gesammelten philosophischen Abhandlungen".]

Ist der pessimistische Monismus trostlos? Von E. v. Hartmann („Philosophische Monatshefte", Bd. V, Nr. 1, S. 24—41).

Dynamismus und Atomismus. Kant, Ulrici, Fechner. Von E. v. Hartmann („Philosophische Monatshefte", Bd. VI, Nr. 3, S. 187—205). [Wieder abgedruckt in den „Gesammelten philosophischen Abhandlungen".]**)

Ein chinesischer Classiker. Von E. v. Hartmann („Blätter für literarische Unterhaltung" 1870, Nr. 34). Wieder abgedruckt in den „Gesammelten Studien und Aufsätzen".)

Ueber das Wesen des Gesammtgeistes. Eine kritische Betrachtung des Grundbegriffs der Völkerpsychologie. Von E. v. Hartmann („Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", Bd. 57, Nr. 1). Wieder abgedruckt in den Gesammelten philosophischen Abhandlungen."]

Erwiderung E. v. Hartmann's auf die Kritik der Philosophie das Unbewussten vom Professor Freiherrn von Reichlin-Meldegg in Bd. 55, Nr. 1 („Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", Bd. 56, Nr. 1, S. 156—171).

---

*) Vgl. den Gegenartikel von C. L. Michelet im „Gedanken" 1871, Bd. VIII, Nr. 3, S. 173—184.

**) Vgl. den Gegenartikel von Ulrici in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" 1872, Bd. 61, Nr. 1.

B. Bücher und Brochüren.

Zum Verhältniss zwischen Wille und Motiv. Eine metaphysische Voruntersuchung zur Charakterologie. Von Dr. Julius Bahnsen. Stolp und Lauenburg i. Pm. bei H. Eschenhagen. 3 Bgn.*)

Die Philosophie des Bewussten und die Wahrheit des Unbewussten in den dialektischen Grundlinien des Freiheits- und Rechtsbegriffs, nach Hegel und C. L. Michelet entworfen von Franz Chlebik. Berlin bei O. Löwenstein. 7 Bogen.

Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph. Eine Jubelschrift von C. L. Michelet. Leipzig bei Duncker und Humblot. (Speciell S. 84—104).

C. Journalistische Essays.

Dr. E. v. Hartmann's Philosophie des Unbewussten. Von Dr. Carl Freiherr du Prel. (Cotta's „Deutsche Vierteljahrsschrift" Jahrgang 33, Nr. 129).

Antwort des Professors von Reichlin-Meldegg auf die Erwiderung des Herrn Dr. E. v. Hartmann („Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", Bd. 56, Nr. 1, S. 171—192).

Herr Professor Dr. E. v. Hartmann und die Unsterblichkeitsfrage. Von Moritz Müller senior, Bijouterie-Fabrikanten in Pforzheim. Flugblatt im Selbstverlag des Verfassers. [Gegen den Aufsatz: „Ist der pessimistische Monismus trostlos?"].

D. Recensionen.

Philosophie des Unbewussten, 1. Auflage. Protestantische Kirchenzeitung Nr. 6; Neue freie Presse Nr. 1936 (H. Lorm); Die Presse Nr. 12 (B. A—r); Die Tagespresse Nr. 77; Breslauer Zeitung Nr. 167; Göttinger gelehrte Anzeigen Nr. 41—42, S. 1601—1656 (Baumann); Grazer Tagespost Nr. 67—69 (H. Tauschinsky); Literarischer Handweiser Nr. 93—94; Der Publicist Nr. 51; Schlesische Zeitung Nr. 127; Berliner Revüe Nr. 4; Die Grenzboten Nr. 2; The journal of speculative philosophy vol. IV, Nr. 1 (E. Kapp); Münchener neueste Nachrichten Nr. 22; Danziger Zeitung Nr. 5930; Tilsiter religiöse Reform Nr. 2, S. 41—47; Didaskalia Nr. 154; Die Post Nr. 215; Bonner Theologisches Literaturblatt Nr. 2 (Y. Z.) und Nr. 15 (F. Michelis); Augsburger Abendzeitung Nr. 65; Allgemeine medicinische Centralzeitung Nr. 47; Heidelberger Jahrbücher der Literatur Nr. 56 (v. Reichlin-Meldegg); Zeitschrift für exacte Philosophie, Bd. IX, S. 307—324 (Bartholomäi); Frankfurter Zeitung Nr. 93; Revue critique Nr. 2; Darmstädter Theologisches Literaturblatt Nr. 48; Pester Lloyd Nr. 31; Das Vaterland Nr. 96.

Philosophie des Unbewussten, 2. Auflage. Didaskalia Nr. 339; Dresdener Journal Nr. 274 (David Asher).

Ueber die dialektische Methode. Heidelberger Jahrbücher der Literatur Nr. 43 (von Reichlin-Meldegg); Zeitschrift für exacte Philosophie, Bd. IX, S. 299—307 (Bartholomäi); Literarischer Handweiser Nr. 93-94.

Aphorismen über das Drama. Blätter für literarische Unterhaltung Nr. 36.

Schellings positive Philosophie. Augsburger Allgemeine Zeitung Nr. 72; Literarischer Handweiser Nr. 93-94.

---

*) Vgl. Hartmann's Entgegnung im: „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus" S. 194—211.

1871.

A. Publikationen E. v. Hartmann's.

Die moderne Aktienindustrie. Von E. v. Hartmann. („Nationalzeitung" Nr. 539 und 541).

Die militairischen Leistungen der Republik von 1870. Von E. v. H[artmann]. („Im neuen Reich", Bd. I, S. 265—271, 324—331 und 353—356).

Die Festungen in der modernen Kriegsführung. Von E. v. H[artmann]. („Im neuen Reich", Bd. I, S. 49—56).

Zur Kant'schen Philosophie. Von E. v. Hartmann. Besprechung des Streites zwischen Kuno Fischer und Trendelenburg. („Blätter für literarische Unterhaltung" Nr. 10.*)

Naturforschung und Philosophie. Eine Unterhaltung in zwei Briefen. Von E. v. Hartmann. („Philosophische Monatshefte", Bd. VIII, Nr. 2—3, S. 49—58 und 97—105). [Wieder abgedruckt in den „Gesammelten philosophischen Abhandlungen".]

Zur Charakteristik von Leibniz. Von E. v. Hartmann. („Blätter für literarische Unterhaltung" Nr. 1—2). [Wieder abgedruckt in den „Gesammelten Studien und Aufsätzen".]

Zur Gymnasialreform. Von E. v. Hartmann. (Nationalzeitung vom 1. Juli). [Verarbeitet in der Schrift „Zur Reform des höheren Schulwesens".]

Das Ding an sich und seine Beschaffenheit. Kantische Studien zur Erkenntnisstheorie und Metaphysik. Von Eduard von Hartmann. Berlin bei C. Duncker. [Die zweite Auflage erhielt den Titel: „Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus".]

Dramatische Dichtungen. Von Karl Robert [Eduard von Hartmann]. Berlin bei Wilhelm Müller. 15 Bgn.

Schopenhauer's Farbenlehre. Von E. v. Hartmann. („Im neuen Reich", Bd. II, S. 416—419). [Wieder abgedruckt in den „Gesammelten Studien und Aufsätzen".]

Philosophie des Unbewussten. Von E. v. Hartmann. Dritte beträchtlich vermehrte Auflage. Berlin bei C. Duncker. 52 Bgn.**)

B. Bücher und Brochüren.

Ueber die neue Philosophie des Unbewussten. Von Dr. Max Schneidewin. Programm des Gymnasiums zu Hameln.

Portraits und Studien, II. Bd.: Literarische Charakterköpfe. Von Rudolf Gottschall. Leipzig bei Brockhaus. (Speciell der letzte Essay: „Ein Philosoph des Unbewussten".)

Naturwissenschaft gegen Philosophie. Eine Widerlegung der Hartmann'schen Lehre vom Unbewussten in der Leiblichkeit von Dr. med. Georg C. Stiebeling. New-York bei L. W. Schmidt. 10 Bgn.***)

---

*) Vgl. die Gegenschrift von Ernst Fleischl. (Wien 1872).

**) Hierzu als Beilage ein Prospekt der Carl Duncker'schen Verlagsbuchhandlung mit Urtheilen über die Philosophie des Unbewussten. $^3/_4$ Bgn.

***) Vgl. die Gegenschrift von A. Taubert 1872.

Studien und Kritiken für Pädagogen und Theologen. Neue Reihe. Von A. W. Grube. Leipzig bei Brandstetter. (Speciell S. 179—205.)

Die Intelligenz des Zufalls und die Berechenbarkeit des Glücks. Von Dr. Carl Freiherrn du Prel. München bei G. Franz.*)

Ueber den ewigen Frieden. Von einem bayrischen Officier. München bei Gummi.

Der phänomenale Idealismus Berkeleys und Kants. Eine kritisch-philosophische Abhandlung von Oberlehrer Dr. Frederichs. Separatabdruck aus dem Jahresbericht der dorotheenstädtischen Realschule. 5 Bogen. (Speciell S. 23—26.)

C. Journalistische Essays.

Das neueste philosophische System. Von Dr. Carl Freiherrn du Prel. („Im neuen Reich", Bd. II, S. 441—456).

Ueber die Philosophie des Unbewussten. Von J. Eckardt, Assessor. („Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche").

Die letzte Volksversammlung. Von A. M. („Weserzeitung" Nr. 8842).

Aphorismen zu E. v. Hartmann's Aphorismen über das Drama. Von M. Carriere. (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" neue Folge, Bd. 59, Nr. 2, S. 153—163).

Vortrag des Professors C. L. Michelet über zwei neuere Hartmann'sche Publikationen, gehalten in der philosophischen Gesellschaft zu Berlin am 29. April 1871. („Der Gedanke", Bd. VIII, Nr. 3, S. 173—198).

D. Recensionen.

Philosophie des Unbewussten, 2. Auflage. Deutsche Kunstzeitung; Die Dioskuren Nr. 34 u. fg. (Max Schasler); Allgemeiner literarischer Anzeiger S. 353—355 (Hoffmann); Volkszeitung Nr. 181; Neue evangelische Kirchenzeitung Nr. 12; Kölnische Zeitung Nr. 117; Gebhards deutsch-amerikanisches Conversationslexikon unter Ed. von Hartmann S. 188—189. Westermann's illustrirte deutsche Monatshefte Juliheft S. 444; Magazin für die Literatur des Auslandes Nr. 36; Blätter für literarische Unterhaltung Nr. 9; Nationalzeitung Nr. 359—361 (Julius Bahnsen); Norddeutsche Allgemeine Zeitung, Sonntagsbeilage Nr. 13.

Philosophie des Unbewussten, 3. Auflage. Nürnberger Correspondent von und für Deutschland Nr. 507; Spenersche Zeitung Nr. 266.

Das Ding an sich und seine Beschaffenheit. Der Gedanke, Bd. VIII, Nr. 3, S. 184 bis 198 (C. L. Michelet); Literarisches Centralblatt Nr. 48; Spenersche Zeitung Nr. 266; Allgemeine Literatur-Zeitung Nr. 22 (W. Kaulich); Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 59, Nr. 2, S. 211—216 (Arthur Richter).

Aphorismen über das Drama. Philosophische Monatshefte, Bd. VI, Nr. 1 (Julius Frauenstädt); Blätter für Theater, Musik und Kunst Nr. 24; Hamburger Reform Nr. 201; Dresdener Journal Nr. 36; Spenersche Zeitung Nr. 266.

Dramatische Dichtungen von Karl Robert. Nürnberger Correspondent von und für Deutschland Nr. 168 (du Prel); Neues Wiener Tageblatt Nr. 85; Blätter für Theater, Musik und Kunst Nr. 11; Deutsche Romanzeitung S. 394; Augsburger Allgemeine Zeitung Nr. 36 (D. A.); Hamburger Reform Sept. 13; Kölnische Zeitung Nr. 61; Buch der Welt Nr. 45 („Literarische Briefe" von Hieronymus Lorm).

Gesammelte philosophische Abhandlungen. Wissenschaftliche Beilage der Leipziger Zeitung Nr. 105 (D. Asher); Spenersche Zeitung Nr. 266.

---

*) Vorher erschienen in der „Wiener Presse" 1870, Nr. 157—159.

1872.

A. Publikationen E. v. Hartmann's.

Die deutsche Unfehlbarkeitsbewegung. Von E. v. Hartmann. (Die „Gegenwart" Nr. 28.*)

Princip und Zukunft des Völkerrechts. Von E. v. Hartmann. („Im neuen Reich", Bd. I, S. 121—129 und 172—184). [Wieder abgedruckt in den Gesammelten Studien und Aufsätzen.]

Zur Geschichte der Aesthetik. Von E. v. Hartmann. Oesterreichische Wochenschrift für Wissenschaft und Kunst, Bd. II, Nr. 27 und 28 (S. 1—9 und 43—51). [Wieder abgedruckt in den „Gesammelten Studien und Aufsätzen".]

Die Realschulfrage. Von E. v. Hartmann („Die Gegenwart" Nr. 18—23). [Verarbeitet in der Schrift: „Zur Reform des höheren Schulwesens."]

Der Ideengehalt des Götheschen Faust. Von E. v. Hartmann. („Im neuen Reich", Bd. II, Nr. 38—39, S. 445—456 und 498—508). [Wieder abgedruckt in den „Gesammelten Studien und Aufsätzen".]

Die geographisch-politische Lage von Deutschland. Von E. v. Hartmann. („Die Gegenwart" Nr. 33—34). [Wieder abgedruckt in den „Gesammelten Studien und Aufsätzen".]

Der Kampf zwischen Kirche und Staat. Von E. von Hartmann. („Die Gegenwart" Nr. 36). [Wieder abgedruckt in den „Gesammelten Studien und Aufsätzen".]

Aus einer Dichterwerkstatt. Von E. v. Hartmann. (Oesterreichische Wochenschrift für Wissenschaft und Kunst, Bd. II, Nr. 41, S. 417—426). [Wieder abgedruckt in den „Gesammelten Studien und Aufsätzen".]

Symptome des Verfalls im Künstler- und Gelehrtenthum. Von E. v. Hartmann. „Die Gegenwart" Nr. 12—15). [Wieder abgedruckt in den „Gesammelten Studien und Aufsätzen".]

Besprechung E. v. Hartmann's über Professor J. Hoppe's Schrift: „Einige Aufklärungen über das Hellsehen des Unbewussten im menschlichen Denken mit besonderer Beziehung auf das „schottische Gesicht" („Oesterreichische Wochenschrift für Wissenschaft und Kunst" S. 574—576).**)

Gesammelte philosophische Abhandlungen zur Philosophie des Unbewussten. Von Eduard v. Hartmann. Berlin bei C. Duncker. 8 Bgn. [Wieder abgedruckt in den „Gesammelten Studien und Aufsätzen".]

Philosophie des Unbewussten. Von Eduard v. Hartmann. 4. unveränderte Auflage. Berlin bei C. Duncker. 52 Bgn.***)

Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie. Eine kritische Beleuchtung des naturphilosophischen Theils der Philosophie des Unbewussten. [Anonym.] Berlin bei C. Duncker. 15 Bgn. [Zweite Auflage mit dem Autornamen E. v. Hartmann.]

---

*) Vgl. den Aufsatz: Der Altkatholicismus und das Altjudenthum in ihrer staatlichen Wechselbeziehung. („Jüdische Presse" 1872, Nr. 31—33.)

**) Vgl. Hoppe's Replik in der „Deutschen Klinik" 1873, Nr. 42—47.

***) Hierzu ein Prospekt von C. Duncker's Verlag mit literarischen Notizen und Urtheilen über die Hartmann'sche Philosophie. ½ Bogen.

B. Bücher und Brochüren.

Philosophie gegen naturwissenschaftliche Ueberhebung. Eine Zurechtweisung des Dr. med. G. Stiebeling und seiner angeblichen Widerlegung Hartmann's. Von A. Taubert. Berlin bei C. Duncker. 7 Bogen.

Zur Philosophie der Geschichte. Ein kritische Besprechung des Hegel-Hartmann'schen Evolutionismus aus Schopenhauer'schen Principien. Von Dr. Julius Bahnsen. Berlin bei C. Duncker. 6 Bogen.*)

Eine Lücke in Kant's Philosophie und Herr Eduard von Hartmann. Von Dr. Ernst Fleischl. Wien bei Rosner. 2 Bogen.

Weltelend und Weltschmerz. Eine Rede gegen Schopenhauer's und Hartmann's Pessimismus. Von Professor Dr. Jürgen Bona Meyer. Bonn bei Marcus. 2 Bogen.**)

Hartmann's Philosophie des Unbewussten. Ein Schmerzensschrei des gesunden Menschenverstandes. Von J. C. Fischer. Leipzig bei O. Wigand. 13 Bogen.

Der gesunde Menschenverstand vor den Problemen der Wissenschaft. In Sachen J. C. Fischer contra E. v. Hartmann. Von Dr. Carl Freiherrn du Prel. Berlin bei C. Duncker. 7 Bogen.

Philosophie i Tydskland after Hegel. H. Höffding. Kiövenhagen. (Speciell S. 268—286).

Antimaterialismus. Bd. III: **Kritik aller Philosophie des Unbewussten.** Von Dr. Ludwig Weiss. Berlin bei Henschel. 24 Bogen.***)

Das Facit aus E. v. Hartmann's Philosophie gezogen von G. Knauer, Prediger. Berlin bei Heimann. 4 Bogen.

Einige **Aufklärungen über das Hellsehen des Unbewussten** im menschlichen Denken mit besonderer Beziehung auf das „schottische Gesicht". Von Professor Dr. J. Hoppe. Freiburg im Breisgau bei Herder.

Philosophische Schriften. Von Professor Dr. Franz Hoffmann. III. Band. Erlangen bei Deichert. (Speciell S. XXII—XXXII. 126—144 u. 190—201.)

Une nouvelle philosophie. Von Charles Secrétan. Lausanne bei G. Bridel. (Enthalten in: „Théologie et philosophie, compte rendu etc." Vme année Nr. 3 u. 4) 116 Seiten.

Il Problema dell' Assoluto. Dal Vera, professore di filosofia. Parte I, p. 89 sgg. Napoli 1872.

C. Journalistische Essays.

Une nouvelle philosophie en Allemagne. E. de Hartmann et la théorie de l'inconscient par Léon Dumont (Revue scientifique Nr. 10 du 7 septembre, 20 Spalten).

La nouveauté metaphysique. Philosophie de l'inconscient. Par Charles Secrétan. (Revue chretienne Nr. 9—10, p).

Zur Philosophie der Geschichte. Von Johannes Volkelt. („Philosophische Monatshefte", Bd. VIII, Nr. 6, S. 282—296).

---

*) Vgl. die Recensionen von Michelis (im „Theologischen Literaturblatt" 1872, Nr 22) und Hans Herrig („Magazin für die Literatur des Auslandes" 1872, Nr. 17) und die Entgegnung Hartmann's im: „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus". S. 31—38 u. 211—559.

**) Vgl. die Recension von Julius Frauenstädt („Vossische Zeitung" 1872, Sonntagsbeilage Nr. 38).

***) Vgl. die Kritik von A. Taubert in „Der Pessimismus und seine Gegner", p. 147—164.

Zwei Schüler Schopenhauer's [Hartmann und Bahnsen]. Von H. H[errig]. („Die Station", feuilletonistisches Wochenblatt des Berliner Börsencouriers Nr. 26).

Die Philosophie des Unbewussten und die Naturwissenschaft. Von Dr. Hermann J. Klein. („Ausland" Nr. 40, 13 Spalten).*)

Der deutsche Nihilismus. Von Franz v. Nemmersdorf. („Sonntagsbeilage der Post" Nr. 20 vom 12. Mai).

Schopenhauer und Hartmann. Von Moritz Ehrlich. („Augsburger Allgemeine Zeitung" Nr. 205—206).

Un philosophe allemand contemporain. („La Discussion, organe du parti libéral démocratique" à Bruxelles Nr. 26—31).

Die Entwicklung des modernen Pessimismus. Von Dr. Johannes Volkelt. („Im neuen Reich", Bd. I, Nr. 25, S. 953—968).

Die Philosophie des Unbewussten. Von Dr. Chavanne. („Spiritisch-rationalistische Zeitschrift" Nr. 6—7, 19 Seiten).

Die Metaphysik der Geschlechtsliebe in ihrem Verhältniss zur Geschichte. Von Dr. Carl Freiherrn du Prel. („Oesterreichische Wochenschrift für Wissenschaft und Kunst", Bd. II, S. 193—205, 243—252 und 276—284).

Für die Philosophie des Unbewussten. Von Alexander Jung. (Magazin für die Literatur des Auslandes" Nr. 33).

Dynamismus und Atomismus. Von H. Ulrici. (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", Bd. 61, Nr. 1, S. 70—105). [Gegen Hartmann's gleichnamigen Aufsatz in den „Philosophischen Monatsheften" gerichtet.]

D. Recensionen.

Philosophie des Unbewussten, 3. Auflage. Baltische Monatsschrift März- u. Aprilheft (E. B.); Didaskalia Nr. 2—3 (Dr. J. J.); Grazer Tagespost Nr. 38; Magazin für die Literatur des Auslandes Nr. 17 (Hans Herrig); Oesterreichische Wochenschrift für Wissenschaft und Kunst, Bd. I, S. 808—811 (Rob. Zimmermann); Literarischer Handweiser Nr. 112; Revue scientifique Nr. 10; Allgemeiner literarischer Anzeiger, Bd. I, S. 431—432; Omnibus Nr. 24, S. 287; The Academy vol. III, Nr. 43; Anzeiger für die neueste pädagogische Literatur Nr. 7; Deutsche Zeitung in Porto Allegre Nr. 22; Supplementband zur 11. Auflage des Brockhausschen Conversationslexikons S. 906—907; Bonner Theologisches Literaturblatt Nr. 7 (F. A. Hartsen); Oesterreichische Wochenschrift für Wissenschaft und Kunst, Bd. I, Nr. 14, S. 417—431 (du Prel).

Philosophie des Unbewussten, 4. Auflage. Medicinische Jahrbücher, Bd. 158, Heft 2, S. 219—221 (Heinrich Rohlfs); Der Pionier Nr. 174; Leipziger illustrirte Zeitung S. 1510 (Silvanus) [Bernhard Förster] [mit Hartmann's Portrait]. Svensk Tidskrift för Lit. Pol. och Ekonomie Nr. 4 (Professor W. Bolin in Helsingfors).

Das Ding an sich und seine Beschaffenheit. Blätter für literarische Unterhaltung Nr. 44; Theologischer Jahresbericht S. 561—562; Theologisches Literaturblatt Nr. 11 (Michelis).

Gesammelte philosophische Abhandlungen. Literarisches Centralblatt Nr. 25.

---

*) Vgl. die Entgegnung Venetianer's im „Allgeist".

Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie u. s. w., 1. Auflage. Magazin für die Literatur des Auslandes Nr. 50.

Philosophie gegen naturwissenschaftliche Ueberhebung von A. Taubert. Blätter für literarische Unterhaltung Nr. 44 (J. Frauenstädt); Deutsche Romanzeitung Nr. 28; New-Yorker Demokrat April 11; Die Presse Nr. 259 (H. Lorm); Allgemeiner literarischer Anzeiger S. 432 - 434; Theologischer Jahresbericht S. 419—420; Philosophische Monatshefte S. 235—237; Literarisches Centralblatt Nr. 46; Das Ausland Nr. 22; Didaskalia Nr. 109; Frankfurter Zeitung Nr. 283 (Louis Büchner).

1873.

A. Publikationen E. v. Hartmann's.

Shakespeare's Romeo und Julie. Von E. v. Hartmann („Deutsche Dichterhalle" Quartal IV). [Im folgenden Jahr als Brochüre erschienen.]

Anfänge naturwissenschaftlicher Selbsterkenntniss. Von E. v. Hartmann. („Wiener Abendpost" Nr. 33—35). [Wieder abgedruckt in den „Gesammelten Studien und Aufsätzen".]

Ueber die Schiller'schen Gedichte: „Das Ideal und das Leben" und „die Ideale". Von E. von Hartmann. („Deutsche Dichterhalle" S. 79—81 und 91—93). [Wieder abgedruckt in den „Gesammelten Studien und Aufsätzen".]

La conscience dans les plantes. Par Mr. E. de Hartmann. Traduit de l'allemand par L. Dumont („Revue scientifique" Nr. 27).

Philosophie des Unbewussten. Von E. v. Hartmann. 5. neudurchgesehene und vermehrte Auflage. Berlin bei C. Duncker. 53 Bogen.*)

B. Bücher und Brochüren.

Der Pessimismus und seine Gegner. Von A. Taubert. (Nebst einem Anhang über den „Anti-Materialismus" von L. Weis). Berlin bei Carl Duncker. 11 Bgn.

Ueber die Hartmann'sche Philosophie des Unbewussten. Inaugural-Dissertation von Herrmann Ebbinghaus. Düsseldorf. Druck von Fr. Dietz. 4½ Bgn.

Gott im Lichte der Naturwissenschaften. Studien über Gott, Welt, Unsterblichkeit. Von Professor Philipp Spiller. Berlin bei L. Denicke. 8 Bgn.

Schopenhauer als Scholastiker. Eine Kritik der Schopenhauer'schen Philosophie mit Rücksicht auf die gesammte Kant'sche Neoscholastik. Von Dr. Moritz Venetianer. Berlin bei Carl Duncker. 25 Bgn.**)

Kants transcendentaler Idealismus und E. v. Hartmann's Ding an sich. Von Professor Dr. C. Grapengiesser. Halle bei Pfeffer. (In der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", Bd. 61 Heft 2, Bd. 62 Heft 1—2, Bd. 63 Heft 2, 205 Seiten).***)

---

*) Hierzu ein Prospekt von Carl Duncker's Verlag mit literarischen Notizen und Urtheilen über die Hartmann'sche Philosophie. ½ Bgn.

**) Vgl. den Aufsatz: „Schopenhauer und sein genialer Manichäer". Von Alexander Jung. („Magazin für die Literatur des Auslandes" 1874, Nr. 29).

***) Vgl. Hartmann's Gegenbemerkungen in der „Kritischen Grundlegung des transcendentalen Realismus". Vorwort S. X—XI Anmerkung.

Die theistische Weltansicht. Von Professor Dr. J. H. Fichte. Leipzig bei Brockhaus. (Speciell S. 34—52).

Das Unbewusste und der Pessimismus. Studien zur modernen Geistesbewegung. Von Dr. Johannes Volkelt. Berlin bei Henschel. 20 Bgn.*)

Das Wesen des Weltprocesses oder die Philosophie des Unbewussten von E. v. Hartmann. Nach der zweiten deutschen Ausgabe mit Vorrede, Einleitung und kritischer Uebersicht des Systems (ins russische übersetzt) von A. A. Koslow. Moskau. Bd. I, 20 Bgn.**)

Hartmann's Unbewusstes, auf die Logik hin kritisch beleuchtet von Johannes Rehmke. Zürich bei Orell, Füssli u. Co. 4 Bgn.***)

Die Einheit des Seelenlebens aus den Principien der Aristotelischen Philosophie entwickelt von Dr. Hermann Schell. Freiburg i. Breisgau bei Joseph Scheuble. (Speciell S. 94—143).

Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Von Dr. E. Dühring. Zweite vermehrte Auflage. Berlin bei Koschny. (Speciell S. 440 bis 442 und 537—539).†)

Ueber Wesen und Wahl dramatischer Stoffe. Kritische Randglossen zu „David und Bathseba" bei Alfred Meissner und E. v. Hartmann. Von Moritz Venetianer. Berlin bei Wilhelm Müller. 4 Bgn.

C. Journalistische Essays.

Die Noth des Lebens, das Weltleid und seine Ueberwindung. Von M. Carriere. („Die Gegenwart" Nr. 49).

Der ästhetische Standpunkt des Pessimismus unter Berücksichtigung von E. v. Hartmanns Philosophie des Unbewussten. Von Dr. Max Schasler. („Deutsche Kunstzeitung: die Dioskuren" Nr. 41—45; 19 Spalten).

Eine deutsche Geistesthat. („Tennessee Post" Nr. 24 vom 30. August).

Hartmann's Philosophie des Unbewussten, ihr Gnosticismus und metaphysischer Werth von Dr. Alexander Schweizer, Professor der Theologie in Zürich. („Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Bd. 17, Nr. 3, S. 407—435).

Ueber Hartmann's Philosophie des Unbewussten. [Von Professor Dr. Frank in Erlangen.] („Zeitschrift für Protestantismus und Kirche", Bd. 64, Nr. 6 u. Bd. 65, Nr. 5—6; zusammen 112 Seiten).

Auch ein Zeichen der Zeit. Von H. E. Schneider. („Evangelische Kirchenzeitung" Nr. 34—35).

Ein Apostel des Pessimismus. Von Dr. Otto Henne-Am-Rhyn. („Deutsche Warte", Bd. VI, Nr. 2—3, 24 Seiten).

Entstehen die Phantasmen durch eine centrifugale Erregung der Sinnesnerven? Unter Bemerkungen über Phantasmen und über die Vorstellungsthätigkeit bearbeitet von

---

*) Vgl. Hartmanns Erklärungen in den „Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten", 1. u. 2. Auflage.

**) Die russischen Titel sind in deutscher Uebersetzung angeführt.

***) Vgl. Hartmann's Entgegnung in: „Neukantianismus, Schopenhauerianismus, Hegelianismus".

†) Vgl. Hartmann's Recension der 1. Aufl. in den „Blättern für literarische Unterhaltung" 1870, Nr. 1 und dessen Erwiderung gegen die in der 2. Aufl. erhobenen Anschuldigungen im Vorwort zur 7. Aufl. der Phil. d. Unb. S. XIV—XV.

Professor Dr. J. Hoppe. („Deutsche Klinik" Nr. 42—47). [Fortsetzung der Schrift über das Hellsehen des Unbewussten u. Replik auf Hartmann's Entgegnung in der Oesterreichischen Wochenschrift 1872.]

Zeit-Reflexe. Richard Wagner, Hans Makart, Robert Hamerling, Eduard von Hartmann. Von Dr. J. A. Meyer. („Didaskalia" Nr. 214—216).

Eduard von Hartmann. Von Franz von Nemmersdorf. („Ueber Land und Meer" Nr. 26; mit Hartmann's Portrait).

Zur Geschichte der Philosophie der Liebe. Von Johannes Volkelt. („Im neuen Reich", Bd. II, Nr. 27, S. 1—18).

Der Materialismus und die Philosophie des Unbewussten. Von Pater T. Pesch. Soc. Jesu. („Stimmen aus Maria-Laach" Nr. 9, Septemberheft).

Die Hartmann'sche Philosophie des Unbewussten. Von Professor Dr. R. Haym. Berlin bei Reimer. („Preussische Jahrbücher", Bd. 31, Heft 1—3), 120 Seiten.*)

Die neueste Schutz- und Preisrede der Philosophie des Unbewussten. Von Hugo Delff. (Augsburger „Allgemeine Zeitung" Nr. 354—355).

Die Hartmann'sche Philosophie und das Christenthum. („Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung" Nr. 10).

Die Philosophie des Unbewussten. Von Carl Vogt. („Frankfurter Zeitung" Nr. 346).

D. Recensionen.

Philosophie des Unbewussten, 3. Auflage. Revue scientifique Nr. 4, p. 77.

Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie, 1. Auflage. Augsburger Allgemeine Zeitung Nr. 1 (Georg Seydlitz); Theologisches Literaturblatt Nr. 7 (Hartsen); Theologischer Jahresbericht, Bd. VIII, Nr. 3, S. 177—178; Blätter für literarische Unterhaltung Nr. 38; Literarisches Centralblatt Nr. 13; Allgemeiner literarischer Anzeiger S. 447—448.**)

Der Pessimismus und seine Gegner von A. Taubert. Neue freie Presse Nr. 3320; Die Presse Nr. 337; Allgemeine Literaturzeitung Nr. 52; Didaskalia Nr. 295; Dresdener Presse Nr. 327 (H. Lorm).

1874.

A. Publikationen E. v. Hartmann's.

Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten. Mit besonderer Rücksicht auf den Panlogismus. Von E. v. Hartmann. Berlin bei C. Duncker. 6 Bogen. [Zweite Auflage unter dem Titel: „Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart".]

---

*) Vgl. die Entgegnungen von A. Taubert (in: „Der Pessimismus und seine Gegner") und M. Venetianer (in: „Der Allgeist").

**) Vgl. ausserdem folgende Werke: Natürliche Schöpfungsgeschichte von Ernst Haeckel, Vorwort zur 4. Aufl. S. XXXVIII; Die Darwinsche Theorie von G. Seydlitz, 2. Aufl. S. 17—21; Das Unbewusste und der Pessimismus von J. Volkelt S. 169; System der kritischen Philosophie von Carl Göring, Bd. I (1874), Cap. X, S. 184, 190—191; Philosophie u. Naturwissenschaft von Conrad Dietrich (Tübingen 1875), S. 29, 35—38, 69—71; Die neuere Schöpfungsgeschichte von Carl Dodel (Leipzig 1875), S. 23—24; Der Mensch als Selbstzweck von B. Carneri S. 62; Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Philosophie des Unbewussten von Oskar Schmidt S. 3—4.

Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft. Von E. v. Hartmann. Berlin bei C. Duncker. 8 Bgn.

Shakespeare's Romeo und Julie. Von E. v. Hartmann. Leipzig bei J. F. Hartknoch. 3 Bgn. [Wieder abgedruckt in den „Gesammelten Studien und Aufsätzen."]

Philosophie des Unbewussten. Von E. v. Hartmann. 6. Auflage. Berlin bei C. Duncker. 53 Bgn.

Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft. Von E. v. Hartmann. 2. Auflage. Berlin bei C. Duncker. 9 Bgn.

Zur religiösen Frage. Von E. v. Hartmann. („Die Literatur", Quartal II). [Wieder abgedruckt unter dem Titel: Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft".]

Wahrheit und Irrthum im Darwinismus. Von E. v. Hartmann. („Die Literatur", Quartal III-IV). [Im folgenden Jahr als Buch erschienen.]

B. Bücher und Brochüren.

Die Krisis der abendländischen Philosophie in Bezug auf die Positivisten (russisch). Von Wladinir Soloview. Moskau. 11 Bgn.

Der Allgeist. Grundzüge des Panpsychismus im Anschluss an die Philosophie des Unbewussten, dargestellt von Dr. Moritz Venetianer. Berlin bei C. Duncker. 18 Bgn.

Eduard von Hartmann's Philosophie des Unbewussten für das Bewusstsein weiterer Kreise bearbeitet von Gustav Hansemann. Köln und Leipzig bei E. H. Mayer. 6 Bgn.

Die Moral des Pessimismus. Nach Veranlassung von Dr. Taubert's Schrift: „Der Pessimismus und seine Gegner". Von F. A. Hartsen. Nordhausen bei Förstemann. 3½ Bgn.

System der kritischen Philosophie. Von Dr. Carl Göring. I. Theil. Leipzig bei Veit u. Co. (Speciell Cap. III und X.)

Eine Blüte modernen Culturkampfes oder die neueste Berliner Philosophie. Von Dr. Albert Stöckl. Mainz bei F. Kirchheim. 4 Bgn.

Das Bewusstsein. Materialistische Anschauungen von J. C. Fischer. Leipzig bei Otto Wigand. 8 Bgn.

Unzeitgemässe Betrachtungen von Professor Dr. Friedrich Nietzsche. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. Leipzig bei Fritzsche. (Speciell Abschnitt 9, S. 84—99.)

Ueber Monismus (Pantheismus) mit Berücksichtigung der Philosophie des Unbewussten. Von Dr. Robert Wirth. Plauen i. V. bei F. E. Neupert. 2 Bgn.

Romeo und Julie im Lichte der Philosophie des Unbewussten. Anti-Hartmann. Von Robert Prölss. Dresden bei R. v. Zahn. 4 Bgn.

Der Culturkampf gegen die katholische Kirche und die neuen Kirchengesetze für Hessen. Von Emanuel Freiherrn von Ketteler, Bischof von Mainz. Mainz bei Kirchheim. (Speciell Abschnitt III: „Worin besteht das Wesen der modernen Cultur?")

Bericht über die Verhandlungen der Zürcherischen Schulsynode von 1874. Uster bei Weilenmann. Beilage III: „Ueber die Nothwendigkeit einer wesentlichen Um-

gestaltung der Pädagogik durch Naturwissenschaft und moderne Philosophie". Proposition von Hern Bodmer, Secundarlehrer in Thalweil. 25 Seiten. — Beilage IV: „Reflexion über die Synodalproposition des Herrn Bodmer" von Herrn Prorektor Zehender in Winterthur. 9 Seiten.

Psychologie vom empirischen Standpunkt. Von Franz Brentano, ordentlicher Professor in Wien. Leipzig. (Speciell S. 131—176.)

Die Psychologie der Liebe. Von Julius Duboc. Hannover. (Speciell S. 185—206: „Die Hartmann-Schopenhauersche Metaphysik der Liebe".)

C. Journalistische Essays.

Un nouveau système de philosophie allemande. Von Albert Réville. (Im ersten Octoberheft der „Revue des deux mondes" von 1874, S. 511—551.)

Der Pessimismus als historische Macht. Von Dr. Julius Bahnsen. („Die Literatur" Nr. 32.)

Der Pessimismus und sein verlorener Process. Von Alexander Jung. („Magazin für die Literatur des Auslandes" Nr. 17.)

Eduard von Hartmann's Berechnung des Weltelends. Von Julius Duboc. („Deutsche Warte" Nr. 6, S. 350—361). [Wieder abgedruckt in: „Gegen den Strom".]

Volksfreunde und Volksfeinde. Von Spiethoff. (Düsseldorfer Anzeiger" Nr. 57—62.)

Der Pessimismus als Weltanschauung. Von Martin Greif. („Neue freie Presse" Nr. 3388.)

Die Philosophie des Unbewussten und das Unbewusste der Philosophie. („Die Wage" 1874, Nr. 7—12; zusammen 21 Seiten.)

Der Bischof von Mainz und der Philosoph des Unbewussten. Von B. („Schlesische Zeitung" Nr. 557.)

Der Begründer einer neuen Weltanschauung. Von Oskar Blumenthal. („Das neue Blatt" Nr. 45—46; 11 Spalten mit Hartmann's Portrait.)

Eduard von Hartmann über die wichtigste sociale Aufgabe der Gegenwart. (Overzier's „Deutsche Blätter" Nr. 5.)

Kritik und Reclame. („Oesterreiche Buchhändlercorrespondenz" Nr. 42—44.)

Ein Besuch bei E. v. Hartmann. Von Dr. C. Schütze. („Omnibus" illustrirtes Wochenblatt Nr. 2.)

Hartmann's neuestes philosophisches System. Von Lic. L. Krummel. („Altes und Neues. Erbauungsblatt für gebildete evangelische Christen" Nr. 1—4, 25 Spalten.)

Christenthum und Zukunftsreligion. Von G. Hartung. („Deutsche Warte", Bd. VII, Nr. 8, S. 449—459.)

Ueber **die Selbstzersetzung des Christenthums** und die Religion der Zukunft. Von Heinrich Lang. („Reform" Zeitstimmen aus der schweizerischen Kirche Nr. 23—25; 26 Seiten.)

Die moderne Philosophie und das Vaterland. („Deutsches Protestantenblatt" Nr. 47).

Ein philosophisches Urtheil über den liberalen Protestantismus. („Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung" Nr. 45.)

Eduard von Hartmann und der liberale Protestantismus. („Protestantische Kirchenzeitung" Nr. 49 u. fg.)

Anrede bei dem Schlusse der geistlichen Uebungen für Priester am 25. Sept. 1874 gehalten von seiner Eminenz dem Hochwürdigsten Herrn Cardinal Rauscher, Fürst-Erzbischof von Wien. („Oesterreichischer Volksfreund" Nr. 227.)

Eduard von Hartmann und die Halben. („Neue evangelische Kirchenzeitung" Nr. 23.)

Christenthum und Zukunftsreligion. („Volks-Zeitung" 1874, Nr. 224.)

Vortrag über E. v. Hartmann's Philosophie des Unbewussten gehalten von Oberlehrer Dr. Melzer. (Achtzehnter Bericht der Philosophie in Neisse von 1872—74. Neisse bei Graveur S. 3—83.)

Ein literarischer Humbug. Von K. Ubell. („Grazer Tagespost" Nr. 192.) [Vgl. dazu den Brief Dr. C. Dühring's an die Redaktion in Nr. 39 der „Grazer Tagespost", die Erklärungen des Landtagsabgeordneten Moritz Müller senior in der „Deutschen Dichterhalle" Nr. 18 und in der „Gäa", Jahrgang 11, Nr 1, S. 65—66, endlich den Widerruf des K. Ubell in der „Grazer Tagespost" 1875, Nr. 101.)

Der Gott in der Philosophie des Unbewussten. Von T. Pesch, Pater Soc. Jesu. („Stimmen aus Maria Laach" Nr. 1.)

Das Unbewusste im Komischen. Von Dr. Moritz Venetianer. („Die Literatur" Nr. 9—11.)

D. Recensionen.

Philosophie des Unbewussten, 5. Auflage. Mittheilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Russland. Januarheft, S 43—56 (P. A. Poolchau). Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche Nr. 2 (L. Stähelin). La critique philosophique Jahrgang III, Nr. 2, 15 und 19; Allgemeiner literarischer Wochenbericht 1873—1874, Nr. 30.

Philosophie des Unbewussten, 6. Auflage. Salzburger Zeitung Nr. 277.

Aphorismen über das Drama. Dramaturgische Blätter, Bd. II, S. 82—84. (Wilhelm Henzen.)

Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten. Literarisches Centralblatt Nr. 20. Revue de belgique, avril 15. Allgemeiner literarischer Anzeiger Nr. 85.

Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie, 1. Auflage. Wiener deutsche Zeitung Nr. 761. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 64, Nr. 1, S. 117—127 (Ulrici).

Der Pessimismus und seine Gegner von A. Taubert. National-Zeitung Nr. 391 (Albert Weigert); Neue freie Presse Nr. 3388 (M. Greif); Deutsches Wochenblatt 1874, Nr. 20; Düsseldorfer Anzeiger Nr. 57—62; Blätter für literarische Unterhaltung Nr. 5 (David Asher); Allgemeiner literarischer Anzeiger Nr. 78; Literarisches Centralblatt Nr. 17; Theologisches Literaturblatt Nr. 6 (Melzer); Die Literatur Nr. 4 (M. Venetianer); Theologischer Jahresbericht S. 69—70; Die Wage Nr. 7—10; Volkszeitung Nr. 6; Magazin für die Literatur des Auslandes Nr. 17.

Shakespeare's Romeo und Julie. Wissenschaftliche Beilage der Leipziger Zeitung Nr. 33; Strassburger Zeitung Nr. 96.

Die Selbstzersetzung des Christenthums. Germania Nr. 214; Theologisches Literaturblatt Nr. 26 (F. A. Hartsen u. Th. Weber); Nationalzeitung Nr. 517; Berliner Tageblatt 195; Göttingische gelehrte Anzeigen Nr. 41 (H. C.); Salzburger Zeitung Nr. 302; Schlesisches Protestantenblatt Nr. 37—38; Neue evangelische Kirchen-

zeitung Nr. 39; Neue Preussische Zeitung Nr. 302; Berliner Bürger-Zeitung Nr. 202 und 225; Frankfurter Zeitung Nr. 265 u. fg.; Berliner Fremden- und Anzeigeblatt Nr. 274; Dresdener Presse, October 5.

Wahrheit und Irrthum im Darwinismus. Die Post Nr. 206.

1875.

A. Publikationen E. v. Hartmann's.

Wahrheit und Irrthum im Darwinismus. Eine kritische Darstellung der organischen Entwickelungstheorie. Von Eduard v. Hartmann. Berlin bei C. Duncker. 12 Bogen.

Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus. Von Eduard v. Hartmann. Zweite erweiterte Auflage von: „Das Ding an sich und seine Beschaffenheit". Berlin bei C. Duncker. 12 Bogen.

J. H. v. Kirchmann's erkenntnisstheoretischer Realismus. Ein kritischer Beitrag zur Begründung des transcendentalen Realismus. Von Eduard v. Hartmann. Berlin bei C. Duncker. 4 Bogen.

Zur Reform des höheren Schulwesens. Von Eduard v. Hartmann. Berlin bei C. Duncker. 6 Bogen.

Philosophie des Unbewussten. Von Eduard v. Hartmann. Siebente erweiterte Auflage in zwei Bänden. Band I: „Phänomenologie des Unbewussten" (nebst einem Anhang: „Zur Physiologie der Nervencentra"). Band II: „Metaphysik des Unbewussten". Berlin bei C. Duncker. 61 Bogen.*)

Das Kunstideal der Menschheit. Von Eduard v. Hartmann. Besprechung über die „Kunst im Zusammenhang der Culturentwickelung" von M. Carrière („Der Salon für Literatur, Kunst und Gesellschaft", Nr. 41, S. 43—47).

Das Gefängniss der Zukunft. Von Eduard v. Hartmann. (Beilage zur „Wiener Abendpost" 1875, Nr. 279—282.) [Wieder abgedruckt in den „Gesammelten Studien und Aufsätzen".]

Nachschrift zu dem „Gefängniss der Zukunft". Von E. v. Hartmann. (Beilage zur „Wiener Abendpost", Nr. 293.)

Entgegnung E. v. Hartmann's auf H. Lang's Kritik der Selbstzersetzung des Christenthums. („Reform" Nr. 6, S. 108—111).

Die Verlogenheit des modernen Lebens. Von E. von Hartmann. („Blumenthals neue Monatshefte für Dichtkunst und Kritik", Bd. I.)

Mein Entwickelungsgang. Von E. v. Hartmann. („Die Gegenwart" Nr. 1—3.) [Wieder abgedruckt in den „Gesammelten Studien und Aufsätzen".]

Ueber wissenschaftliche Polemik. Von E. v. Hartmann. („Wiener Abendpost" Nr. 10—12.) [Wieder abgedruckt in den „Gesammelten Studien und Aufsätzen".]

---

*) Hierzu ein Prospekt von Carl Duncker's Verlag mit Urtheilen über die Hartmann'sche Philosophie. 1 Bogen.

Charakter und Handlung im Drama. Von E. v. Hartmann. („Deutsche Dichterhalle", S. 223—224, 235—237.) [Wieder abgedruckt in den „Gesammelten Studien und Aufsätzen".]

Ernst Haeckel. Von E. v. Hartmann. („Deutsche Rundschau" Bd. I, Nr. 10.) [Wieder abgedruckt in den „Gesammelten Studien und Aufsätzen".]

Beiträge zur Naturlehre des Nervensystems. Von E. v. Hartmann. (Reich's „Athenäum" Bd. I, Sommersemester.) [Wieder abgedruckt in der 7. Auflage der „Philosophie des Unbewussten" Bd. I, Anhang unter dem Titel: „Zur Physiologie der Nervencentra".]

Zur Orientirung in der Philosophie der letzten hundert Jahre. Von E. v. Hartmann. („Die Gegenwart" Nr. 20—21.) Wieder abgedruckt in den „Gesammelten Studien und Aufsätzen".]

Schelling und die Gegenwart. Von E. v. Hartmann. („Unsere Zeit", neue Folge, XI. Jahrgang, 1. Hälfte, S. 401—428.)

B. Bücher und Brochüren.

Der moderne Pessimismus. Von Professor Dr. Edmund Pfleiderer. Berlin bei Lüderitz. 7 Bogen.*)

Ueber das Princip des Realismus. Von J. H. v. Kirchmann. Leipzig bei E. Koschny. 4 Bgn. (Speciell S. 34—60.)**)

Das Wesen des Weltprocesses oder die Philosophie des Unbewussten, russisch von A. A. Koslow. Moskau. Band II. 27½ Bogen.

Kritik des philosophischen Pessimismus der neuesten Zeit. Eine von der Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion gekrönte Preisschrift von Dr. G. P. Weygoldt, Diakonus und Schulvorstand in Weinheim. Leiden bei Brill. 10 Bgn.***)

Wysgeerig Pessimisme van den jongsten Tyd. Door Dr. W. Scheffer, Predikant te Leiden. Leiden bei Brill.†)

Die Philosophie des Unbewussten. Lustspiel in einem Act von Oskar Blumenthal. Wien bei Wallishauser (J. Klemm) in der „Wallishauser'schen Sammlung deutscher Bühnenwerke".

Der Philosoph des Unbewussten und das Christenthum. Ein Vortrag von Professor Johannes Kreyenbühl, Luzern.

Philosophische Fragmente. Mit Bezug auf die v. Hartmann'sche Philosophie des Unbewussten. Von A. Kluge, Pfarrer. Heft 1. Breslau bei Aderholz. 11 Bgn.

Grenzen der Philosophie, constatirt gegen Riemann und Helmholtz, vertheidigt gegen v. Hartmann und Lasker. Von Wilhelm Tobias. Berlin bei G. W. Müller. 25 Bgn. (Speciell Abschnitt V.††)

---

*) Vgl. auch die späteren Schriften desselben Verfassers: „Die Idee des goldenen Zeitalters. Ein geschichtsphilosophischer Versuch". Berlin bei G. Reimer 1877. 11 Bgn. und ferner: „Eudämonismus und Egoismus. Eine Ehrenrettung des Wohlprincips". Von Ed. Pfleiderer. Leipzig, Barth, 1880. 7 Bgn.

**) Vgl. Hartmann's Entgegnung in seiner Schrift J. H. v. Kirchmann's erkenntniss-theoretischer Realismus und in der Philosophie des Unbewussten, 7. Aufl. I, S. 438—441 und II, S. 495—496.

***) Vgl. die Kritik von Goeler-Ravensburg in den „Blättern für literarische Unterhaltung" 1876.

†) Vgl. die Besprechung in der „Protestantischen Kirchenzeitung" 1875, Nr. 47.

††) Vgl. die Kritik von J. Volkelt in der „Jenaer Literaturzeitung" 1876, Nr. 40.

Die religiöse Frage. Wider Eduard von Hartmann. Von Professor Johannes Huber. München bei Ackermann. 3 Bgn.*)

Philosophismus und Christenthum. Von Constantin Frantz. (A. u. d. T. „Blätter für deutsche Politik und deutsches Recht", Heft 12.) München bei Hutler. 3½ Bgn.

Die Traum-Phantasie. Von Dr. Johannes Volkelt. Stuttgart bei Meyer und Zeller (F. Vogel). 13 Bgn. (Speciell Abschn. 15: „Das Unbewusste in der Traum-Phantasie" S. 150—169.)

„Die Selbstzersetzung des Christenthums" — das jüngste Manifest des philosophischen Unglaubens. Vortrag gehalten von Dr. J. J. van Oesterzee, Professor der Theologie zu Utrecht, zur Eröffnung des Universitätsjahres 1874. In's Deutsche übersetzt und herausgegeben von F. Meyerringh in der 2. Sammlung von „Zum Kampf und Frieden", S. 193—246. Gotha bei F. A. Perthes.

Herr von Hartmann und die Selbstzersetzung des Christenthums. Eine Kritik von Waldemar Sonntag. Gera bei Griesbach. 3 Bgn.

Eduard von Hartmann's Religion der Zukunft in ihrer Selbstzersetzung nachgewiesen von Carl Friedr. Hemann. Leipzig bei J. C. Hinrichs. 4½ Bgn.**)

Das Ziel der religiösen und wissenschaftlichen Gährung, nachgewiesen an E. v. Hartmann's Pessimismus. Von Dr. Heinrich Schwarz. Berlin bei Berggold. 6 Bgn.***)

Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Von Friedrich Albert Lange. 2. Aufl. in 2 Bänden. Iserlohn bei Bädeker. (Siehe Register.) †)

C. Journalistische Essays.

Bemerkungen über E. v. Hartmann's „Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft". Von Dr. Ludwig Philippson, Rabbiner in Bonn. Leipzig bei Baumgärtner. (In der „Allg. Zeitung des Judenthums" 1874 Nr. 49 bis 1875 Nr. 4, zusammen 32 Spalten.)

Philosophie und Moral. Von Carl Höchberg. („Die Waage" Nr. 30—31.) Auch im Separatabdruck herausgegeben.

Antipessimistische Betrachtungen eines Pessimisten. Von Oskar Blumenthal. („Neue Monatshefte für Dichtkunst und Kritik" Nr. 1.)

Der grosse Ironiker. Von x—x—x. Gegen „Das Gefängniss der Zukunft". („Neues Wiener Tageblatt" Nr. 353.)

E. v. Hartmann über Todes- und Prügelstrafe. („Düsseldorfer Anzeiger" Nr. 362.)

Eduard v. Hartmann. I. Der Kampf um das Unbewusste. II. Die neuesten Publikationen. Von Hieronymus Lorm. („Wiener Abendpost" 1875, Nr. 69.)

Die Frauen in der modernen Philosophie. Von G. („National-Ztg." Nr. 509.)

---

*) Vgl. die Recensionen von E. Pfleiderer in der „Jenaer Literaturzeitung" 1875, Nr. 16.

**) Ibidem.

***) Vgl. die Besprechung von Alexander Jung im „Magazin für die Literatur des Auslandes" 1876, Nr. 34.

†) Vgl. die Entgegnungen Hartmann's in „Neu-Kantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus", S. 1—5, 17—22 und Abschnitt A: „Neu-Kantianismus", ferner: „Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus", S. 60—61, 90—95, „Wahrheit und Irrthum im Darwinismus", S. 164—174, „Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie", 2. Aufl., S. 266—279, 400 Anmerkung, „Philosophie des Unbewussten", 7. Aufl., Bd. I, S. 441—444, 462—465.

Eduard von Hartmann, der Philosoph des Unbewussten und sein neues Werk: „Die Selbstzersetzung des Christenthums". Von Dr. August Ebrard. (Daheim Nr. 14. Mit Hartmann's Portrait.)

Schopenhauer und Hartmann. Von Dr. Geo N. Rachel. („Der Freidenker, Organ der Freidenker in Nordamerika" Nr. 34.) [Anschliessend eine sich durch den ganzen Jahrgang hindurchziehende Polemik zwischen Hugo Andriessen und Heinrich Ende über den Werth der Hartmann'schen Philosophie.]

Eduard v. Hartmann über die geschichtliche Aufgabe des Protestantismus. („Blätter für freies religiöses Leben in San Franzisko" Nr. 8—11.)

Ist der liberale Protestantismus eine Religion? Ein Vortrag von Heinrich Lang. („Schweizer Reform" Nr. 6, S. 89—105.)

Der Protestantenverein und E. v. Hartmann. („Hamburger Reform" Nr. 24—25.)

Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft. Von J. Rupp. („Religiöse Reform" in Königsberg Nr. 1, S. 1—24.)

Die Lage der Gegenwart und die Religion der Zukunft. Von M. Carrière. („Im neuen Reich", Band I, S. 161—176.)

Der jetzt lebende grösste Philosoph und das Judenthum. Von Dr. Hermann Kohut. („Der Israelit, Centralorgan des orthodoxen Judenthums" Nr. 9.)

Der Beitrag des Philosophen Eduard von Hartmann zur Lösung der religiösen Frage der Gegenwart (Hannover'sche Rundschau, Wochenschrift für politischen, wissenschaftlichen und sittlichen Fortschritt Nr. 31—46 u. fg.)

Philosophie des Bewussten. Von Johannes Scherr. („Gothaer Sonntagsblatt, Organ für die Freidenker Deutschlands" Nr. 20.)

Les derniers efforts de la philosophie allemande. Par M. le baron George de Hertling, prof. de phil. à Bonn. („Revue générale" à Bruxelles, avril, p. 395—412.)

Das Problem der Willensfreiheit in der Philosophie des Unbewussten. Ein Vortrag von Dr. Jonathan Wolf, gehalten am 13. Decbr. 1873 im Verein „Mittelschule" in Wien. (Referat in dem „Jahresbericht des Vereins Mittelschule in Wien über das Vereinsjahr 1873—1874". Redigirt von dem Schriftführer des Vereins Dr. Joseph Egermann. Wien, Verlag des Vereins.)

Der Philosoph des Unbewussten und die Reclame („Deutsches Pastoralblatt" Nr. 7—10).

D. Recensionen.

Philosophie des Unbewussten, 5. Auflage. Magazin für die Literatur des Auslandes Nr. 10 (Schmolke).

Philosophie des Unbewussten, 6. Auflage. Historisch-politische Blätter, Bd. 75, S. 122—139 und 183—303.

Philosophie des Unbewussten, 7. Auflage. Kölnische Zeitung Nr. 333.

Die Selbstzersetzung des Christenthums. Westminster review july; Magazin für die Literatur des Auslandes Nr. 10 (Trautwein von Belle); Revue politique et litéraire Nr. 38 (Maurice Vernes); Stimmen aus Maria Laach Nr. I, S. 103—117 (P. T. Pesch S. I.); Reich's Athenäum S. 358—367; Wiener deutsche Zeitung Nr. 1285 (Joh. Volkelt); Philosophische Monatshefte Nr. 3, S. 97—103 (J. Rehmke); Jenaer Literatur-Zeitung Nr. 16 (O. Pfleiderer); Grazer Tagespost, Literaturblatt Nr. 20 · 21; Westliche Post, Januar 17 (C. Lüdeking) und Januar 27; National-

Zeitung Nr. 87 (Binkau); Vossische Zeitung Nr. 48; Didaskalia Nr. 44; Berliner Tageblatt Nr. 44; Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung Nr. 1; Literarisches Centralblatt Nr. 15; Theologischer Jahresbericht S. 88—90 und 345—346; Gothaer Sonntagblatt, Organ für die Freidenker Deutschlands Nr. 20.

Erläuterungen zur Metaphysik des Unbwussten, 1. Auflage. Jenaer Literaturzeitung Nr. 10.

Wahrheit und Irrthum im Darwinismus. Blätter für literarische Unterhaltung S. 603; Frankfurter Zeitung Nr. 44—49 (O. H.); Le Cosmopolite Nr. 18; Die Grenzboten Nr. 12 (M Carrière); Blätter für freies religiöses Leben [San Franzisco] Nr. 6; Literarisches Centralblatt Nr. 39; Schlesisches Protestantenblatt Nr. 19; Beilage zur Augsburger Allgemeinen Zeitung Nr. 79 (C. G. Reuschle); Grazer Tagespost, Literaturblatt Nr. 22; Protestantische Kirchenzeitung Nr. 15 (O. Pfleiderer); Pester Lloyd Nr. 115 (A. Dux); Frankfurter Zeitung Nr 90 (Carl Vogt); Wiener Abendpost Nr. 69 (H. Lorm).

Zur Reform des höheren Schulwesens. Jenaer Literatur-Zeitung Nr. 49 (C. Peter); Centralorgan für die Interessen des Realschulwesens, Decemberheft (M. Strack).

Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus. Grazer Tagespost Nr. 32.

Der Pessimismus und seine Gegner. Von A. Taubert. Revue de belgique, avril 15; Deutsches Wochenblatt 1875, Nr. 29.

1876.

A. Publikationen E. v. Hartmann's.

Friedrich Albert Lange und sein Schüler Hans Vaihinger. Von E. v. Hartmann. („Beilage zur Wiener Abendpost" Nr. 295—297). [Wieder abgedruckt in „Neu-Kantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus u. s. w."]

Besprechung E. v. Hartmann's über „Der Naturgenuss, eine Philosophie der Jahreszeiten" von Hieronymus Lorm. („National-Zeitung" Nr. 539.)

Robert Hamerling's Roman Aspasia. Von E. v. Hartmann. („Berliner Tageblatt" Nr. 84.)

Ein Jünger Schopenhauers (Julius Bahnsen). Von E. v. Hartmann. („Unsere Zeit" Nr. 21—22, November S. 641—655, 769—783.) [Wieder abgedruckt in „Neu-Kantianismus, Schopenhauerianismus, Hegelianismus".]*)

Aus der ästhetischen Moral. I. Das ethische Ideal. II. Die künstlerische Lebensgestaltung. Von E. v. Hartmann. („Deutsche Dichterhalle" Bd. V, Nr. 13—16.) [Wieder abgedruckt in der „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins".]

Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart. Von E. v. Hartmann. („Die Gegenwart" Nr. 28, 30, 32.) [Wieder abgedruckt in Neu-Kantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus.]

---

*) Auch in's Französische und Spanische übersetzt (in der Revue philosophique und Revista contemporanea erschienen). Vgl. die Entgegnung von Bahnsen in „Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt" 1880, Bd. I.

Freiheit und Gleichheit. Von E. v. Hartmann. („Die Gegenwart".) [Wieder abgedruckt in der „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins".]

Mitgefühl und Liebe in ihrer ethischen Bedeutung. Von E. v. Hartmann. („Der Salon für Literatur, Kunst und Gesellschaft" Nr. 8—12.) [Wieder abgedruckt in der „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins".]

Frauenstädt's Umbildung der Schopenhauer'schen Philosophie. Von E. v. Hartmann. („Unsere Zeit".) [Wieder abgedruckt in „Neu-Kantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus".]*)

Die sittliche Freiheit. Von E. v. Hartmann. (Reichs „Athenäum" Nr. 1—6.) [Wieder abgedruckt in der „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins".]

Gesammelte Studien und Aufsätze gemeinverständlichen Inhaltes. (Zugleich als 2. erweiterte Auflage von: Gesammelte philosophische Abhandlungen, Schelling's positive Philosophie, Aphorismen über das Drama: Shakespeare's Romeo und Julie u. s. w.) Von E. v. Hartmann. Berlin bei C. Duncker. 46 Bgn.

B. Bücher und Brochüren.

E. v. Hartmann's Philosophie des Unbewussten, dargestellt und beurtheilt von Dr. August Ebrard. Gütersloh bei Bertelsmann. 5 Bgn. (Vorher erschienen in Füllner's „Deutschen Blättern" 1875, Nr. 2—3)

Heinrich Lang. Von A. E. Biedermann. Zürich bei C. Schmidt. (Speciell Abschn. 16: „Gegen Hartmann").

La philosophia dell' inconscio di Edoardo von Hartmann. Eposta ed esaminata da F. Bonatelli (erschienen in der Römischen Rivista bimestrale: La filosofia delle scuole Italiane", Bd. XI—XV, 1875—1877). Zusammen über 200 Seiten.

La religion de l'avenir. Par Edouard de Hartmann. Traduit de l'allemand. Paris, Germer Baillière. 11 Bgn.

Die Philosophie des Unbewussten. Roman in drei Bänden von Gustav vom See (G. v. Struensee.) Hannover bei Rümpler.

The philosophy of pessimisme. (Im Januarheft der Westminster Review von 1876, S. 124—165.)

Optimismus und Pessimismus. Der Gang der christlichen Welt- und Lebensansicht. Von Dr. W. Gass. Berlin bei G. Reimer.

Der Pessimismus. Von Johannes Huber. München bei Theodor Ackermann. 8 Bgn.

Die Philosophie des Weltschmerzes von Professor Dr. Johannes Rehmke. St. Gallen. 4 Bgn.

Die Selbstauflösung der negativen und pessimistischen Richtungen der Gegenwart (Strauss, v. Hartmann). Von G. Hartung. Leipzig bei Hahn. 2¼ Bgn.

Der Pessimismus, seine Begründung in der neueren Philosophie, sein Einfluss auf die gegenwärtige Durchschnittsbildung und sein Verhältniss zu Bibel und Christenthum. Von Theodor Trautz. Karlsruhe bei Braun. 3 Bgn.

Die Darwin'schen Theorieen und ihre Stellung zu Philosophie, Religion und Moral. Von Rudolf Schmid, Stadtpfarrer in Friedrichshafen. Stuttgart bei P. Moser. (Vgl. die im alphabetischen Register unter „Hartmann" aufgeführten Stellen.)

---

*) Auch in's Französische und Spanische übersetzt (in der Revue philosophique und Revista contemporanea erschienen).

Nach rechts und nach Links. Besprechungen über Zeichen der Zeit aus den letzten drei Decennien von Professor Dr. Alexander Schweizer. Leipzig bei Hirzel. (Speciell Abschnitt II, B: „Der Pessimismus" S. 345—428.)

Lichtstrahlen aus moderner Naturwissenschaft und geistiger Erkenntniss, gesammelt aus den Werken von Darwin, Haeckel, Virchow. Büchner, Quinet, Goethe, Oscar Schmidt, Strauss, Buckle, Riehl, Scherr, Schopenhauer, Hartmann u. s. w. Dresden bei R. v. Zahn. 20 Bgn.

Les derniers critiques de Shakespeare. Par M. Alexandre Büchner, professeur de la litérature étrangère à la faculté de Caën. Imprimerie de F. Le Blanc-Hardal, rue froide 2 et 4. (Speciell S. 35—38.)

Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Neuzeit. Von Dr. Vincenz Knauer. Wien bei Braumüller. (Speciell S. 346—350.)

Ueber die mechanische Auffassung der Natur. Vierte Abhandlung des II. Bandes der „Studien zur Descendenztheorie. Ueber die letzten Ursachen der Transmutation". Von Dr. August Weissmann, Prof. in Freiburg i. Br. Leipzig bei W. Engelmann. (Speciell S. 275—350.)

Kritik des Erkennens. Würdigung der Erkenntnisstheorien E. v. Hartmann's, Ueberweg's und der alten und neuen Scholastik. Von Dr. Carl Uphues. Münster bei C. Brunn. 13 Bgn.

Die Philosophie in der Gegenwart. Realismus und Idealismus. Kritisch und gemeinfasslich dargestellt von Carl Grün. Leipzig bei O. Wigand. 24 Bogen. (Speciell Buch II, Abschnitt 2.)

Die Philosophie des Unbewussten vor Gericht. Von Robert Davidsohn. Berlin bei Leo Liepmannsohn, 1 Bgn.

Die Darwin'sche Theorie. Eine kritische Darstellung der organischen Entwickelungstheorie in kurzer Uebersicht und für das Verständniss weiterer Kreise von Friedrich Freiherrn von Goeler-Ravensberg. Berlin bei Denicke. 2 Bgn.

Hartmann, Dühring und Lange. Zur Geschichte der Philosophie im XIX. Jahrhundert. Ein kritischer Essay von Hans Vaihinger. Iserlohn bei Bädeker. 15 Bgn.*)

Eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes. Gedanken über das Wesen der menschlichen Erscheinung. Von Lazar B. Hellenbach. Wien bei Braumüller. 18 Bogen.

De causis finalibus. Scripsit Adolphus Lasson. Berlin bei Gebrüder Grunert. (Speciell p. 30 u. ff.)

Selbst- und Welterkenntnisslehre auf physio-psychologischer Grundlage. Von Heinrich Gottfried Schneider, Dr. med., prakt. Arzt u. s. w. Magdeburg bei Creutz. 10 Bgn. (Speciell das Vorwort und S. 89—125.)

C. Journalistische Essays.

Glück und Werth der Illusion. Von Dr. Johannes Volkelt. („Im neuen Reich" Bd. II, S. 175—185.)

---

*) Vgl. die Recension von A. Lasson („Philosophische Monatshefte" 1877, Nr. 4 und 5, S. 218—231) und O. Pfleiderer („Theologische Literaturzeitung" 1878, Nr. 4) und die Entgegnung Hartmann's in „Neu-Kantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus".

Philosophie und Leben. („Sonntagsbeilage der Germania" zu Nr. 28 und 34; 8 Foliospalten.)

Der Entwickelungsgang eines modernen Selbstdenkers. (New-Yorker „Deutscher Volksfreund", illustrirte Wochenbeilage Nr. 15.)

Ein Preisschrift gegen den Pessimismus. Von Friedrich von Goeler-Ravensberg („Blätter für literarische Unterhaltung Nr. 32, 9 Spalten.) [Gegen Weygoldt's Pessimismusschrift gerichtet.]

Societé pour le progrès des études à Genève, septième année. Rapport présenté à l'assemblée générale du 13 mars 1876 par M. Ch. Ferderer, président. Genève impr. Fick. (Speciell S. 8—15.)

La philosophie religieuse en Allemagne. La religion de l'avenir d'après Strauss et Hartmann. Par Léon Dumont. („Revue scientifique" Nr. 49, 21 Spalten.)

La religion de l'avenir par Ed. de Hartmann. Par F. Herrenschneider. („La libre recherche, revue du protestantisme libéral" Nr. 3, octobre 30, p. 163—180).

Zur Reform des höheren Schulwesens. Von Professor M. Baumann in Göttingen. („Zeitschrift für das Gymnasialwesen" Bd. 30, Nr. 5, S. 282—306.)

Hartmann's Philosophy of Unconscious. By J. Sully. („The fortnightly review", August 1, p. 242—262.)

L'origine de la conscience. Par M. Ed. de Hartmann. („Revue scientifique" Nr. 21, 23 Spalten.)

Le transformisme et les causes finales. M. Ed. de Hartmann. Par Léon Dumont. („Revue scientifique" Nr. 16, 12 Spalten.)

Die Philosophie auf dem Scheiterhaufen. Von Dr. Oskar Blumenthal. („Berliner Tageblatt" vom 22. Januar.)*)

D. Recensionen.

Philosophie des Unbewussten, 7. Auflage. The international review Nr. 2 (march-april); Revue philosophique février; Die Waage Nr. 26; Illustrirte Frauenzeitung Nr. 6; Westermann's illustrirte deutsche Monatshefte, Oktoberheft.

Die Selbstzersetzung des Christenthums. L'écho, février 25 (A. Burdeau); Vossische Zeitung, Sonntagsbeilage Nr. 194 und 200 (Alb. Hamann); Archives Israélites Nr. 1 (Js. Lévy); Le courrier litéraire Nr. 18; Allgemeiner literarischer Wochenbericht 1876/77 Nr. 32—33.

Wahrheit und Irrthum im Darwinismus. Reich's Athenäum S. 184—189 (C. Reich); Neue evangelische Kirchenzeitung Nr. 3; Deutsche Rundschau. Septemberheft (A. Lasson); Jenaer Literatur-Zeitung Nr. 20 (K. Ch. Planck, 8 Spalten).

Zur Reform des höheren Schulwesens. Im neuen Reich Bd. I, S. 376—378; Staats-Anzeiger für Würtemberg Nr. 51; Ungarischer Schulbote Nr. 32; Reich's Athenäum Nr. 1, S. 61—64; Allgemeine Schulzeitung für das gesammte Unterrichtswesen Nr. 4; Literarisches Centralblatt Nr. 17; Allgemeine pädagogische Rundschau Nr. 7 (Kn.); Pädagogischer Jahresbericht, Recensionsnummer 134.

Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik Bd. 68, Nr. 1, S. 92—132 (Benno Erdmann); Deutsche Rundschau, Septemberheft (A. Lasson).

*) Vgl. die Entgegnung im „Berliner Börsencourier" vom 23. Januar und die Replik im „Berliner Tageblatt" vom 26. Januar.

Gesammelte Studien und Aufsätze. Augsburger allgemeine Zeitung Nr. 325: Grazer Tagespost Nr. 41; Blätter für freies religiöses Leben [San Franzisco] Nr. 3; Deutsche Dichterhalle Nr. 21.

1877.

A. Publikationen E. v. Hartmann's.

Neu-Kantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart. 2. erweiterte Auflage der „Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten". Von E. v. Hartmann. Berlin bei C. Duncker. 23 Bogen.

Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie. Von Eduard v. Hartmann. 2. vermehrte Auflage. Nebst einem Anhang: **„Oskar Schmidt's Kritik der naturwissenschaftlichen Grundlagen** der Philosophie des Unbewussten". Berlin bei C. Duncker. 26 Bogen.*)

Besprechung E. v. Hartmann's über „Der Kampf um's Recht" von Rudolf v. Ihering. („Die Gegenwart" Nr. 21.)

Geist und Natur. Von E. v. Hartmann. („Die Gegenwart" Nr. 12 und 13.) [Wieder abgedruckt in der 2. Auflage von „Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie".]

B. Bücher und Brochüren.

Die Philosophie des Bewusstseins. Von Dr. Fr. Michelis, ordentl. Prof. d. Phil. Bonn bei Neusser. (Speciell S. IV, 14—28, 76—77, 368—387.)

Discours laïques. Par Charles Secretan. Paris. Sandóz et Fischbacher. (Speciell Nr. VII: „Le bonheur" p. 229—274.)

Der Werth des Lebens. Populär dargestellt von Dr. E. Dühring. Zweite völlig umgearbeitete und bedeutend vermehrte Auflage. Leipzig bei Fues (Reisland). 19 Bogen.

Die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwickelung. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie. Von Dr. P. Asmus. Bd. II: Das Absolute und die Vergeistigung der einzelnen indo-germanischen Religionen. Halle bei Pfeffer. (Speciell S. 346—360.)

Die sittliche Weltordnung. Von Moritz Carrière. Leipzig bei Brockhaus. Speciell Abschnitt 9: „Das Weltleid und seine Ueberwindung".

Die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Philosophie des Unbewussten. Von Professor Oskar Schmidt. Leipzig bei Brockhaus. 6 Bgn.

Landläufige Philosophie und landflüchtige Wahrheit. Unprivilegirte Forderungen eines Nichtsubventionirten. Leipzig bei Krüger und Roskoschny. 6 Bgn.

Der Mensch als Selbstzweck. Eine positive Kritik des Unbewussten. Von B. Carneri. Wien bei W. Braumüller. 11 Bogen.

---

*) Hierzu ein Prospekt von Carl Duncker's Verlag mit Urtheilen über die erste Auflage des Werkes. 1/4 Bgn.

Le darwinisme. Ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette théorie. Par Edouard de Hartmann. Traduit de l'allemand par Georges Guéroult. Paris, Germer Baillière et Cie. 11 Bgn.

Zur Klärung des Begriffs der unbewussten Seelenthätigkeit. Eine psychologische Studie von Dr. med. C. F. Flemming, Geh. Med. Rath. Schwerin i. M. bei G. Hilb. 3 Bgn. 4°.

Der Darwinismus und die Naturforschung Newton's und Cuvier's. Beiträge zur Methodik der Naturforschung und zur Speciesfrage von Dr. Albert Wigand, Professor der Botanik an der Universität Marburg. Braunschweig bei Vieweg & Sohn. (Speciell Bd. II, S. 423—432 und Bd. III, S. 195—212.)

Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten. Von Ernst Kapp. Braunschweig bei G. Westermann. 23 Bogen.

Det Omedvetnas filosofi. Kritisk redogörelse för hufvudpunkterna af Eduard von Hartmanns filosofiska system. Akademisk afhandling af Sven Wägner. Lund, H. Ohlssons boktryckerie. 5 Bogen.

Das wahnsinnige Bewusstsein und die unbewusste Vorstellung. Ein ἀνθηλογικόν der Hartmann'schen Philosophie von Robert Otto Anhuth. Halle bei J. Fricke. 11 Bogen.*)

Pessimism. A history and a criticisme. By James Sully, M. A. London, Henry S. King et Co. 30 Bgn **)

Hartmann e Miceli. Per Vincenzo di Giovanni, prof. di filosofia nel liceo nazionale di Palermo. Palermo, B. Virzi. 10 Bgn.

Philosophie de l'inconscient. Traduite de l'allemand par D. Nolen, professeur de philosophie à la faculté de Montpellier, 2. vol. Paris libr. Germer Baillière et Cie.

Philosophische Fragmente mit Bezug auf die von Hartmann'sche Philosophie des Unbewussten. Von A. Kluge, Pfarrer. Zweites Heft (Schluss). Breslau bei G. P. Aderholz. 9 Bogen.

Modern philosophy, from Descartes to Schopenhauer and Hartmann. By Francis Bowen, A. M. alford professor of natural religion and moral philosophy in Harvard College. New-York: Scribner, Armstrong and Co. (Speciell S. 429—480.)

Mannen van beteekeniss in onze dagen. Levensschetsen en portretten bijengebracht door N. C. Balsen. Aflevering 6: Eduard von Hartmann door H. F. Waller. Haarlem bei Krusemann en Tjeenk Willink. 2 Bgn.

Verldsprocessens väsen, eller det Omedvetnas filosofi af Eduard von Hartmann. Oversätting fran originalets sjunde upplaga af Anton Stuxberg. Stockholm, Oscar L. Lamms vörlag. Bd. 1, 18 Bgn.

La religion de l'avenir. Par Edouard de Hartmann. Traduit de l'allemand. Deuxième édition, revue et corrigée. Paris. G. Baillière.

C. Journalistische Essays.

L'esthétique de Hartmann. Par G. Séailles, professeur de philosophie à Douai. (Revue philosophique 1877, Nr. 11 et 12.)

---

*) Vgl. die Besprechung von Alexander Jung („Blätter für literarische Unterhaltung" 1873, Nr. 37).

**) Vgl. die Kritik von O. Plumacher im „Mind" 1879, Nr. 13 und „Unsere Zeit" 1878, Nr. 11.

La philosophie de l'inconscient. Par Ad. Frank. Paris imprimerie nationale. („Journal des savants" 1877 juillet, août et septembre.)

Une dernière entité. Par C. Lesigne (Louis Narval). („La philosophie positive" 1877, Nr. 2.)

Schopenhauer and von Hartmann. By W. R. Morse. („The journal of speculative philosophy" vol. XI, Nr. 2, april.)

Une nouvelle phase de la métaphisique allemande. La philosophie de l'inconscient. Par L. Bossu de la fac. de Phil. à Louvain. („Revue catholique" Nr. 3 et suivants.)

La philosophie de la volonté et la philosophie de l'inconscient. Par Paul Janet. („Revue des deux mondes" juin 1.)

Pessimisme and its Antidote. By Ch. Nisbet. (Maxmillans Magazine, August, Nr. 214.)

D. Recensionen.

Philosophie des Unbewussten, 7. Auflage. Revue universelle de médecine et de chirurgie Nr. 5 (B. Lépine).

Wahrheit und Irrthum im Darwinismus. The Academy Nr. 278, p. 221—222 (J. Sully).

Aphorismen über das Drama und Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten, 1. Auflage. The journal of speculative philosophy, october, p. 446—448.

Gesammelte Studien und Aufsätze. Neues Berliner Tageblatt Nr. 7; Europa Chronik Nr. 27; Blätter für literarische Unterhaltung Nr. 20 (J. Volkelt). Magazin für die Literatur des Auslandes Nr. 9 (T. v. B.); Journal des débats sept. 18 (J. Bourdeau); Memphis-Journal Nr. 43; Neue Züricher Zeitung Nr. 75; National-Zeitung Nr. 19 (v. Kirchmann); Münchener Tageblatt Nr. 14—15; Düsseldorfer Volkszeitung Nr. 17 (v. Fransecky); Schlesische Zeitung, März 14 (Ludwig Habicht); Elberfelder Zeitung Nr. 231—232; Hannoverscher Courier Nr. 8846; Schlesische Presse Nr. 884.

Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie, 2. Auflage. Theologisches Literaturblatt Nr. 22 (Prof. J. Kreyenbühl). Rivista europea — rivista internationale Nr. 6; Magyar Ipretestáns egyházi és is iskolai figyel, Augustheft S. 351 fg.

Neu-Kantianismus, Schopenhauerianismus u. s. w. Die Post Nr. 81; Magazin für die Literatur des Auslandes Nr. 36 (O. S. Seemann); Theologisches Literaturblatt Nr. 19 (J. Kreyenbühl).

Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus. Jenaer Literaturzeitung Nr. 41 (J. Volkelt).

1878.

A. Publikationen E. v. Hartmann's.

Philosophie des Unbewussten. Von E. v. Hartmann. 8. erweiterte Auflage. Berlin bei C. Duncker. 62 Bogen.*)

*) Hierzu ein Prospekt von Carl Duncker's Verlag mit Urtheilen über die Hartmann'sche Philosophie.

Besprechung E. v. Hartmann's über: „Die sittliche Weltordnung" von Moritz Carrière. („Beilage zur Wiener Abendpost" Nr 139.)

Besprechung E. v. Hartmann's über: „Grundlinien einer Philosophie der Technik" von Ernst Kapp. („Beilage zur Wiener Abendpost" Nr. 132.

B. Bücher und Brochüren.

Grundriss der Geschichte der Philosophie. Von Professor Dr. Joh. Ed. Erdmann. 3. Auflage. Berlin bei W. Hertz. (Speciell Bd. II, S. 791—800.)

Le Darwinisme. Ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette théorie. Par E. de Hartmann. Traduit de l'Allemand par Georges Guéroult. 2me édition. Paris, G. Baillière et Cie. 11 Bgn.

Der Individualismus im Lichte der Biologie und Philosophie der Gegenwart. Von Lazar B. Hellenbach. Wien bei Braumüller. (Speciell S. 113—136.)

Hartmann Pessimismusa. A pessimismus történeti feilödésének Vázlatával. Bölcseletszaktudori értekezés Kapossy, Lucián Ignác ny. r. fögymnasiumi tanártól. Esztergom 1878. Nyomatoti Buzárovits Gustávnál. 4 Bgn.

Le pessimisme au XIX. siècle. Leopardi — Schopenhauer — Hartmann. Par E. Caro de l'académie française. Paris. Hachette et Cie. 19 Bgn.*)

Der moderne Pessimismus. Studie aus dem Nachlass des Staatsminister Dr. Ludwig v. Golther. Mit einem Vorwort von Friedrich Theodor Vischer. Leipzig bei Brockhaus. 14 Bgn. (Speciell S. 56—224.)

Poesie des Unbewussten. Von einem Bewussten. Leipzig bei G. Findel. 7 Bgn.

Die Zukunft der Religion. Von Alexander Schweizer. Leipzig bei Hirzel. 4½ Bgn.

Die Gesichtspunkte und Aufgaben der Politik. Eine Streitschrift nach verschiedenen Richtungen. Von Julius Fröbel. Leipzig bei Duncker und Humblot. 30 Bgn. (Speciell S. VII—VIII, 8, 20—21, 70—77, 90, 105, 157, 164, 247—248, 260—270, 358—359.)

Dogmatische Beiträge zur Vertheidigung und Erläuterung meines Lehrbuchs von Professor Dr. Richard Adalbert Lipsius. Leipzig bei Barth. („Speciell die Anmerkung (S. 160—161.)*)

Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. Von Dr. Otto Pfleiderer, Professor zu Berlin, bei G. Reimer. (Speciell S. 209—217 und die im Namenregister bezeichneten Stellen.)

Das Vernünftige und Bewusste in der Natur und die Weltanschauung der Zukunft. Von Dr. A. Völkel, prakt. Arzt. Leipzig bei Koschny. 3 Bgn. (Speciell S. 12—17.)

Weltschmerz und Christenthum. Ein Vortrag von Samuel Oettli. Basel, C. Detloff. 2 Bogen.

C. Journalistische Essays.

Der moderne Pessimismus. Referat, vorgetragen in der Jahresversammlung des bernischen Kantonal-Pfarrvereins zu Burgdorf, den 19. September 1877, durch K. F. Edm. Schädelin, Pfarrer in Koppigen. Bern. Bei K. J. Wyss. 4 Bgn.

---

*) Vgl. die Besprechung von Paul Janet. („Le temps" 1879, janvier 9.)

**) Vgl. Hartmann's Entgegnung in „Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie", Abschnitt III: „Der theologische Neu-Kantianismus".

Dr. E. v. Hartmann on Spiritualism. („Banner of light" 1878, Nov. 30 bis Dec. 7, Vol. XLIV, Nr. 10—11.)

Die Philosophie des unbewussten Hühnerauges. Destruktive Resultate auf konstruktivem Wege. (Feuilleton des deutschen Montagblattes vom 21. Oktober.)

Dr. E. v. Hartmann. Faith Without Reason — Shartcomings of Spiritualism. Of J. A. Heinsohn. („Religio-philosophical journal" Dec. 14.)

E. v. Hartmann als Essayist. Von Hieronymus Lorm. („Beilage zur Wiener Abendpost" Nr. 48.)

Der deutsche Pessimismus und die englische Kritik. („Unsere Zeit" Nr. 11.)

La libération du monde. Les expédients et les remèdes proposés contre le mal de l'existence. Par E. Caro. („Revue des deux mondes" mai 15.)

D. Recensionen.

Philosophie des Unbewussten, 8. Auflage. Philosophische Monatshefte Nr. 4, Seite 193—215 (A. Frank). Rivista europea — rivista internazionale p. 142—143 (J. Scartazzini). Europa-Chronik Nr. 18; Namenlose Blätter Nr. 4—6 (D. D.).

Die Selbstzersetzung des Christenthums. Deutsche Blätter für erziehenden Unterricht Nr. 36 (Hugo Göring).

Zur Reform des höheren Schulwesens. Blätter für literarische Unterhaltung Nr. 7 (A. Sulzbach).

Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie, 2. Auflage. Philosophische Monatshefte S. 230 - 234 (Bertling); Jenaer Literaturzeitung Nr. 23 (J. Bahnsen). [Vgl. Nr. 30 letzte Seite die „Erklärung" des Dr. G. Venn.]

Neu-Kantianismus, Schopenhauerianismus u. s. w. Philosophische Monatshefte Nr. 1—2, S. 99—105 (Gerhard); Blätter für literarische Unterhaltung Nr. 6; Rivista europa — rivista internazionale p. 760—762; Westminster review, Juliheft; Jenaer Literatur-Zeitung Nr. 23 (J. Bahnsen).

Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Neue Zürcher Zeitung Nr. 555 bis 557 (R.); Neue evangelische Kirchenzeitung Nr. 50.

1879.

A. Publikationen E. v. Hartmann's.

Seit zehn Jahren. Von E. v. Hartmann. („Die Gegenwart" Nr. 27—28).

Ist der Pessimismus schädlich? Von E. v. Hartmann.*) („Die Gegenwart" Nr. 40—41). [Wieder abgedruckt in „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus".]

Zur Kant-Literatur. Von E. v. Hartmann. („Blätter für literarische Unterhaltung" Nr. 46.)

Kant's Reinigung der Moral von der Glückseligkeitslehre. Von E. v. Hartmann. („Im neuen Reich" Bd. II, S. 305—321.) [Wieder abgedruckt in: „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus".]

---

*) Vgl. den Gegenartikel von Julius Duboc in der Wiener „Allgemeinen Zeitung" vom 5. März 1880.

Der speculative Protestantismus der Gegenwart. Von E. v. Hartmann. („Unsere Zeit", Heft 10, vom 15. Mai.) [Wieder abgedruckt in: „Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie".]

La philosophie religieuse et le Néo-Hégelianisme. Par E. de Hartmann. („Revue philosophique de la France et de l'étranger" Nr. 9, p. 225—258.)

Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Prolegomena zu jeder künftigen Ethik. Von E. v. Hartmann. Berlin bei C. Duncker. 56 Bgn.*)

B. Bücher und Brochüren.

Nach berühmten Mustern. Parodistische Studien von Fritz Mauthner. Stuttgart bei W. Spemann.

Immanuel Kant's Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt. Von Johannes Volkelt. Leipzig, bei Leopold Voss. (Speciell S. 20, 60, 123.)**)

Ueber das Wesen der Liebe. Von Gustav Teichmüller, Professor der Philosophie in Dorpat. Leipzig bei Duncker und Humblot. (Speciell S. 51–61 und 83—85.)

Verldsprocessens väsen eller det omedvetnas filosofi af Eduard von Hartmann. Öfversätting från originalets sjunde uplaga af Anton Stuxberg. II. Det omedvetnas metafysik. Stockholm, Oscar F. Lamm's Förlag.

Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft in Berlin. Doppelheft Nr. 13 u. 14. Inhalt: J. H. v. Kirchmann's Vortrag über die neueste Schrift E. v. Hartmann's: „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins", nebst anschliessender Discussion. Leipzig bei E. Koschny. 5 Bgn.

Die Lehre von der Autonomie der Vernunft in den Systemen Kant's und Günther's. Nebst einem Anhang: Ein Beitrag zur Beurtheilung von E. v. Hartmann's Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Von Dr. Ernst Melzer. Neisse bei J. Graveur. 7 Bgn. (Speciell S. 55—105.) [Vgl. die umgearbeitete 2. Aufl. 1881.]

Ueber die Goethe'schen Worte: „Leben ist die schönste Erfindung der Natur, und der Tod ist ihr Kunstgriff, viel Leben zu haben". Rede beim Antritt des Rektorats an der Kgl. Universität zu Kiel, gehalten am 5. März 1879 von Dr. Carl Möbius, ord. Professor der Zoologie. Kiel, Universitätsbuchhandlung. 2 Bgn. (Speciell S. 11—15.)

Giebt es unbewusste und vererbte Vorstellungen? Akademische Antrittsvorlesung, gehalten am 5. März 1877 von Paul Robert Schuster, weiland Prof. der Phil. zu Leipzig. Nach dem Tode des Verfassers mit seinem Bildniss und einer Vorrede herausgegeben von Professor Friedrich Zöllner. Leipzig bei L. Staakmann. 8 Bgn.

Schopenhauers Erkenntnisstheorie. Eine kritische Darstellung. Inaugural-Dissertation von Fürst Dmitry Tzerteleff. Leipzig, Druck von G. Reusch. 3½ Bgn. (Speciell S. 17, 40—41, 49–52.)

Der Wille, die Lebensgrundmacht. Von Robert Schellwien. Berlin bei G. W. Müller. Band I: Der Wille, die Quelle des Bewusstseins. (Speciell S. 123–124, 139—152, 313—331.)

---

*) Hierzu ein Prospekt von Carl Duncker's Verlag mit Urtheilen über die Hartmann'sche Philosophie. 1 Bgn.

**) Vgl. die Kritik Hartmann's in den „Blättern für literarische Unterhaltung" 1879, Nr. 46.

Die Ethik des Pessimismus. Von Hugo Sommer. Berlin bei G. Reimer. 1½ Bgn. (Separatabdruck aus dem 43. Bande der Preussischen Jahrbücher.)

Die Begründung der Sittenlehre und ihre geschichtliche Entwickelung. Von Dr. Christian Wiener. Darmstadt bei Brill. (Speciell S. 46–54.)

Ueber Idealismus und Pessimismus. Zwei populäre Aufsätze von A. Spir. Leipzig bei Findel. 3 Bgn.

Die Vorurtheile der Menschheit. Von Lazar B. Hellenbach. 3 Bände. Wien bei Rosner. (Speciell Bd. II, S. 196—202, 243—252 und die zahlreichen übrigen im Register des I., II. und III. Bandes unter „Hartmann" angegebenen Stellen.)

Das Buch vom bewussten und unbewussten Herrn Meyer. Humoristisches Supplement zu Hartmann's Philosophie des Unbewussten. Von M. Reymond. Mit Illustrationen von H. Ströhl. Bern bei Frobeen.

La verdad y el error en el darwinismo. Por Eduardo de Hartmann. Traducido de la última edicion alemana por M. Sales y Ferré. Sevilla, administracion de la Bibliotheca Cientifico-Literaria. Madrid, libr. de V. Suarez. 20 Bgn.

Philosophes modernes, étrangers et français. Par Ad. Frank, membre de l'institut. Paris, libr. académique, Didier et Cie. (Speciell S. 230—331.)

Eine Discussion über den Pessimismus. Verhandlungen der philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Heft 15. Leipzig bei E. Koschny. (Speciell S. 42—87.)

L'inconscio dell' Hartmann e la coscienza. Discurso letto all' Academia di Religion Cattolica di Roma nella tornata publica del 15 Maggio 1879 dal Socio Salvatore Talamo, professore di filosofia. II. edicione. Siena, G. Bernardino.

C. Journalistische Essays.

Die Ausgänge des neueren Idealismus in Strauss und Hartmann. Von Pastor prim. Pape. („Evangelische Kirchenzeitung" Nr. 9—11, zusammen 30 Spalten.)

Die Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Von O. Pfleiderer, Professor der Theologie zu Berlin. („Im neuen Reich" Nr. 29—30.) 18 Seiten.

Begriff und Thatsache der sittlichen Weltordnung. Zur Verständigung mit A. Lasson und Ed. v. Hartmann. Von Moritz Carrière. („Philosophische Monatshefte" Nr. 6 und 7, S. 352 fg.)

Das neue Hauptwerk Eduard von Hartmanns. Von Professor Dr. Rudolf Seydel. („Die Grenzboten" Nr. 16, S. 92—109.)

Von Hartmann's Phänomenologie. Van Dr. Ph. R. Hugenholtz. („Theologisch Tijdschrift" Nr. 4—5, p. 514—540.)

„Die Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins von Eduard von Hartmann". Eine Kritik von P. Christ, Pfarrer zu Rheineck im Kanton St. Gallen. Bern bei J. Dalp. (In der „Reform, Zeitstimmen aus der schweizerischen Kirche". 8. Jahrgang, Nr. 21—25.) Zusammen 47 Seiten.

Die Philosophie des Unbewussten in ihrem Verhältniss zum Christenthum und zur Kirche. („Deutscher Merkur", 10. Jahrgang, Nr. 32.) Münster, Hofbuchdruckerei.

Eduard von Hartmann und das Christenthum. Von Prof. Dr. Weiss in Tübingen. Zeitz bei Eugen Strien. (In den „Deutsch-evangelischen Blättern" herausgegeben von W. Beyschlag, 4. Jahrgang, Heft 9.) 18 Seiten.

Pessimisme. By O. Plumacher. (Gegen Sully's Pessimisme gerichtet.) London, Williams and Norgate. (Im „Mind" Nr. 13, p. 68—89.)

Die Philosophie des Unbewussten und ihre Gegner. Leipzig bei Brockhaus. (In „Unsere Zeit", Bd. XV, Heft 5, S 321—346.)

La morale du pessimisme. Par Th. Reinach. Paris, G. Baillière et Cie. (In der „Revue philosophique" Nr. 4—6.) Zusammen 75 Seiten.

D. Recensionen.

Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie, 2. Auflage. Unsere Zeit, März 1, S. 323—329; Die Vorurtheile der Menschheit von Lazar B. Hellenbach, Bd. II, S. 58—59.

Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Blätter für literarische Unterhaltung Nr. 21—22 (R. von Gottschall); die Gegenwart Nr. 22 (H. Lorm); Literarische Rundschau Nr. 4 (A. Schmid); La nuova rivista internazionale Nr. 1 (J. Scartazzini); Theologische Literaturzeitung Nr. 22 (Kaftan); Ergänzungsblätter zur allgemeinen evangelisch-lutherischen Kirchenzeitung Nr. 13 (Luthardt?); Besondere Beilage des Staats-Anzeigers für Würtemberg Nr. 25—26; Philosophische Monatshefte Nr. 6—7 (A. Lasson); Hamburger Nachrichten Nr. 119 und 228 (du Prel); New-Yorker belletristisches Journal Nr. 17; Die Bauhütte, Organ für die Gesammtinteressen der Freimaurerei Nr. 4—5; Magazin für die Literatur des Auslandes Nr. 1—2 (O. S. Seemann); The mind, april (W. C. Coupland); Allgemeine literarische Correspondenz Nr. 34 (O. S. Seemann); Sonntagsblatt der New-Yorker Staatszeitung Nr. 9—11; Deutsche Revue Nr. 6 (M. Carrière); Protestantische Kirchenzeitung Nr. 7 (A. Schweizer); Deutsche Roman-Zeitung Nr. 30; Weser-Zeitung Nr. 11659—11663; The academy, september 20 (E. Wallace); Leipziger illustrirte Zeitung Nr. 1859; Beilage zur Wiener Abendpost Nr. 41; National-Zeitung Nr. 39—41 (v. Kirchmann); Literarisches Centralblatt Nr. 7; Breslauer Zeitung Nr. 250; Göttingische gelehrte Anzeigen Nr. 16, S. 483—502 (Hugo Sommer); Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 74, Nr. 2. S. 271—283 (J. Rehmke); Rivista europea — rivista internazionale p. 778—781; Schwäbischer Merkur, Sonntagsbeilage, Nr. 183; Schlesische Presse Nr. 385.

1880.

A. Publikationen E. v. Hartmann's.

Zur Religionsphilosophie. Von E. v. Hartmann. („Blätter für literarische Unterhaltung" Nr. 4.) [Wieder abgedruckt in „Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie".]

Die Bedeutung des Leides. Von E. v. Hartmann. („Nord und Süd", Januarheft.) [Wieder abgedruckt in „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus".]

Kant als Vater des Pessimismus. Von E. v. Hartmann. („Unsere Zeit" Nr. 2—3.) [Wieder abgedruckt in „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus".]

Die Krisis des Christenthums. Von E. v. Hartmann. („Nord und Süd", Septemberheft, S. 324—346.) [Wieder abgedruckt in „Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie".]

Religiöse Reformbestrebungen der Gegenwart. Die neuhegel'sche und neukantische Theologie. Von E. v. Hartmann. („Die Gegenwart" Nr. 1—2.) [Wieder abgedruckt in „Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie".]

Die erkenntnisstheoretischen Voraussetzungen der Lipsius'schen Dogmatik. Von E. v. Hartmann. („Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Aprilheft, Bd. XXIII, Nr. 3.) [Wieder abgedruckt in „Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie".]

Ist der Pessimismus wissenschaftlich zu begründen? Von E. v. Hartmann. („Philosophische Monatshefte" Nr. 10.) [Wieder abgedruckt in „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus".]

Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. Von E. v. Hartmann. Berlin bei C. Duncker. 10 Bgn.*)

Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie. Berlin bei C. Duncker. 8 Bogen.*)

B. Bücher und Brochüren.

Psychologie der Lyrik. Beiträge zur Analyse der dichterischen Phantasie. Von Dr. Carl du Prel. Leipzig bei Ernst Günther. (Speciell Abschn. I: Die unbewusste Production, Abschn. II: Die dichterische Phantasie im Traum, Abschn. III: Die Traumphantasie in der Dichtkunst, S. 3—57).

Die Schopenhauer-Literatur. Versuch einer chronologischen Uebersicht derselben von Ferdinand Laban. Leipzig bei Brockhaus. 8 Bgn.

Die Planetenbewohner und die Nebularhypothese. Neue Studien zur Entwickelungsgeschichte des Weltalls. Von Dr. Carl du Prel. Leipzig bei Günther. (Darwinistische Schriften Nr. 8.) 11 Bgn.

La vie inconsciente de l'esprit. Par Edmond Colsenet. Paris, G. Baillière. 18 Bogen.

Der Spiritualismus vor dem Forum der Wissenschaft. Von Rudolf Wipprecht. Leipzig bei O. Mutze. 2 Bgn.

Ueber Nachahmung bei lebenden Wesen (Organismen) insbesondere den Lepidopteren. Mit einer Betrachtung über die Abstammungslehre. Von Dr. Carl Rössler. Wiesbaden bei Julius Niedner.

Die Welt als Wahrnehmung und Begriff. Eine Erkenntnisstheorie von Johannes Rehmke. Berlin bei G. Reimer. 21 Bgn. (Speciell S. 31—33, 117—121, 179—181, 190, 194, 204.)

Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Princip und Einzelbewährung der Realdialektik. Von Dr. Julius Bahnsen. Band I. Berlin bei Th. Grieben. 31 Bogen.**)

Zur Frage der einheitlichen Mittelschule. Eine kritisch-pädagogische Studie. Von Friedrich Kick, k. k. Regierungsrath, Professor der mechanischen Technologie in Prag. Leipzig bei A. Felix. 4 Bogen. (Speciell S. 20, 23—26, 36—43.)

---

*) Hierzu zwei Prospekte von Carl Duncker's Verlag mit Urtheilen über die Hartmann'sche Philosophie. 2 Bogen.

**) Vgl. Hartmann's Kritik in den Phil. Monatsheften 1881, Heft 4—5.

Unconscious memory. A comparison between the theory of Dr. Ewald Hering and the „philosophy of the Unconscious" of Dr. Edward von Hartmann. By Samuel Butler. London, D. Bogue. 18 Bgn.

Ueber die Berechtigung des Optimismus. Rede an die Studirenden beim Antritte des Rektorats gehalten am 29. November 1879 von Professor Dr. Carl von Prantl. München bei Kaiser.

Ueber den Pessimismus. Von Dr. Engelbert Lorenz Fischer, Privatdocent der Philosophie zu Würzburg. Frankfurt a. M. bei Foesser. 3 Bogen. (A. u. d. T.: Frankfurter zeitgemässe Brochüren, neue Folge, herausgegeben von Dr. Paul Haffner. Bd. II, Heft 2.)

C. Journalistische Essays.

Die pessimistischen Ideen in der Kant'schen Philosophie. Von Johannes Volkelt. (Augsburger „Allgemeine Zeitung" Nr. 301 und 303.)

Die psychologische Begründung des Pessimismus. Von Adolf Horwicz. („Philosophische Monatshefte", Bd. 16, Heft 4 und 5, S. 264—288.)

Der Pessimismus und die Bedeutung des höchsten Gutes. Von Hugo Sommer. („Preussische Jahrbücher", Bd. 46, Nr. 5, Novemberheft, S. 480—494.)

Spaziergänge eines Katechismusschülers in dem Garten der christlichen Sittenlehre. München bei C. Wolf & Sohn. (Im „Deutschen Merkur, Organ für katholische Reformbewegung", 11. Jahrgang, Nr. 2—9, 20 Spalten.)

Göthe und die Geschmacksmoral. Von Professor Jürgen Bona Meyer. (Westermann's „Illustrirte deutsche Monatshefte" 1880, Maiheft.)

Leaders of Modern Thought: Eduard von Hartmann. By W. E. Coupland. („Modern Thought" 1880, vol. II, Nr. 11.)

Einige Bemerkungen zu „Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie" von Rabbiner Dr. Ludwig Philippson. („Allgemeine Zeitung des Judenthums" Nr. 42—44, zusammen 14 Spalten.)

E. v. Hartmann und die moderne Theologie. (Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung Nr. 48.)

Stimmung und Weltanschauung. Von Julius Duboc. („Wiener Allgemeine Zeitung", 5. März 1880.)

Ein Wort über den Pessimismus. Von Julian Schmidt. (Nationalzeitung Nr. 301.) [Gegen Hartmann's Aufsatz in „Unsere Zeit" über „Kant als Vater des Pessimismus" gerichtet.]

Kant als angeblicher Vorkämpfer des Pessimismus. Von Hugo Sommer. (Preussische Jahrbücher", Bd. 44, Nr. 6, S. 602—607.) [Gerichtet gegen Hartmann's Aufsatz im neuen Reich „Kant's Reinigung der Moral von der Glückseligkeitslehre".]

D. Recensionen.

Philosophie des Unbewussten, 8. Auflage. „Das Buch für Alle", Nr. 1 [mit Hartmann's Porträt.]

Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Deutsche Dichterhalle Nr. 12; Preussisches Schulblatt Nr. 32—33 (Rektor Boese); Berliner Fremdenblatt Nr. 142; Berliner Börsenzeitung Nr. 326.

Die Krisis des Christenthums. Die Post Nr. 348; Neuer evangelischer Gemeindebote Nr. 41; Basler Nachrichten Nr. 297; Neue Preussische (Kreuz-) Zeitung Nr. 291; Neue evangelische Kirchenzeitung Nr. 48; Protestantische Kirchenzeitung Nr. 42 (Otto Pfleiderer); Literarischer Merkur Nr. 6 (Dr. Hans Spatzier).

Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. Magdeburgische Zeitung Nr. 595 (A. Horwicz); Monatsblätter des wissenschaftlichen Club in Wien, 2. Jahrgang, Nr. 2, November 15 (Dr. A. Sst.); Vossische Zeitung Nr. 305.

Namen-Register.

Die Zahlen, denen ein Sternchen beigefügt ist, beziehen sich auf das Literatur-Verzeichniss.

Andriessen, H., 135*.
Anhuth, Dr. R., 61, 65, 141*.
Asher, Dr. D., 118*, 120*, 122*, 131*.
Asmus, Dr. P., 140*.

Bahnsen, Dr. J., 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 19, 20, 106, 120*, 122*, 130*, 144*, 148*.
Balsen, H. C., 141*.
Bartholomäi, 120*.
Bauer, J. C., 37.
Baumann, Prof., 120*, 139*.
Bergmann, Prof., 23, 45, 48, 65, 117*, 118*.
Berkeley, 67.
Biedermann, E. A., 38 (Fussnote), 137*.
Binkau, 136*.
Blumenthal, O., 130*, 133*, 134*, 139*.
Bodmer, 130*.
Boese, Rect., 149*.
Böhme, J. J., 37, 38.
Bolin, W., 125*.
Bonatelli, F. 137*.
Bossu, 142*.
Bourdeau, J., 142*.
Bowen, Fr., 141*.
Brentano, 130*.
Büchner, Dr. Alex., 137*.
Burdeau, A., 139*.
Butler, S., 78, 79, 100 (Fussnote), 149*.

Caro, E., 143*, 144*.
Carrière, M., 107, 118*, 122*, 127*, 135*, 136*, 140*, 146*, 147*.
Carus, 95, 109.
Carneri, B., 47, 48, 128*, 140*.
Caspari, O., 101.
Chavanne, Dr., 125*.
Chlebick, F., 130*.
Christ, P., 146*.
Colsenet, E., 148*.
Coupland, W. E., 147*, 149*.

Davidsohn, R., 138*.
Dietrich, C., 128*.
Delff, H., 128*.
Düboc, J., 130*, 144*, 149*.
Dühring, E., 78, 127*, 140*.
Dumont, Leon, 124*, 139*.

Ebbinghaus, Herm., 60, 61, 65, 126*.
Ebrard, Dr. A., 48, 49, 50, 135*, 137*.
Eckhard, J., 122*.
Ehrlich, M. 125*.
Ende, H., 135*.
Erdmann, B., 133*, 143*.

Ferderer, M. Th., 139*.
Flemming, Dr. C. F., 89, 141*.
Fichte, J. G. v., 65.
—, J. G., 23, 87, 127*.
Fischer, J. C., 66, 76, 77, 78, 124*, 129*.
—, D. E. L., 149*.
Fleischel, E., 121*, 124*.
Frank, A., 142*, 144*, 146*.
Fransecky, v., 142*.
Franz, Const., 134*.
Frauenstädt, J., 118*, 122*, 124*.
Frederichs, D., 122*.
Fröbel, J., 143*.

Gass, Dr. W., 137*.
Gerhard, 144*.
Giovanni, V. di, 141*.
Goeler-Ravensburg, Fr. v., 65, 133*, 138*, 139*.
Golther, L. v., 23, 45, 58, 59, 143*.
Göring, C., 5, 6, 7, 8, 9, 46, 50, 51, 52, 55, 67, 128*, 129*.
—, Hugo, 144*.
Grapengiesser, C., 126*.
Greif, M., 118*, 130*, 131*.
Grube, A. W., 122*.
Grün, C., 138*.
Gottschall, R. v., 118*, 147*.
Guéroult, G., 141*.

Habicht, L., 142*.
Hanckel, E., 39, 85, 128*.
Hamann, A., 130*.
Hansemann, H., 129*.
Hartmann, E. v.,[1]) 117*, 118*, 119*, 121*, 123*, 126*, 128*, 129*, 132*, 133*, 136*, 137*, 140*, 142*, 143*, 144*, 145*, 147*, 148*.
Hartsen, F. A., 73, 125*, 129*, 131*.
Hartung, G., 130*, 137*.
Haym, Dr., 107, 128*.
Hegel, 2, 9, 12, 18, 19, 42, 45, 70, 73, 85, 90, 95.
Heinsohn, J. A., 144*.
Hellenbach, L. B., 63, 93, 138*, 143*, 146*, 147*.
Hemann, Dr. F., 134*.
Henne Am Rhyn, O., 107, 127*.
Henzen, W., 131*.
Hering, E., 78, 79.
Herrenschneider, F., 139*.
Herrig, H., 125*.
Hertling, Bar. G., 135*.
Höchberg. C., 134*.
Hoffmann, Prof. F., 117*, 122*, 124*.
Höffding, H., 124*.
Hoppe, J., 123*, 124*, 128*.
Horwicz, A., 149*, 150*.
Huber, Dr. J., 134*, 137*.
Hugenholz, Dr. Ph. R., 146*.
Hume, David, 65.

Irenäus (u. Ptolemäus), 35.

Jäger, G., 101.
Janet, Paul, 142*, 143*.
Jung, Alex., 23, 26, 102, 118*, 125*, 126*, 130*, 134*, 141*.

Kaftan, Prof., 147*.
Kant, 46, 65, 80, 84.
Kapp, E., 107, 109, 120*, 141*.
Kaulich, W., 122*.
Ketteler, Bisch. v., 129*.
Kick, F., 148*.
Kindere, L. van der, 118*.
Kirchmann, J. H. v., 85, 86, 95, 133*, 142*, 145*, 147*.
Klein, J., 125*.
Kluge, A., 133*, 141*.
Knauer, G., 135*.
—, Dr. Vinzenz, 138*.
Koeber, Dr. R., 11 (Fussnote).

---

[1]) Im Texte kommt der Name E. v. Hartmann auf beinahe jeder Seite vor, weshalb die specielle Anführung der betreffenden Seitenzahlen überflüssig erscheint.

Kohut, Dr. H., 135*.
Kreyenbühl, Dr. J., 133*, 142*.
Krummel, L., 130*.

Laban, F., 148*.
Lang, H., 130*, 135*.
Lange, Alb., 84, 101, 134*.
Lasson, Prof., 110 (Fussnote), 138*, 139*, 147*.
Leibniz, 46, 89.
Lépine, B., 142*.
Lesigne, C., 142*.
Lichtenstein, J. C., 78.
Lipsius, Dr. R. A., 143*.
Lorm, H., 120*, 122*, 134*, 144*, 147*.
Lüdeking, C., 135*.

Mainländer, Ph., 14, 67.
Maudsley, 78 (Fussnote).
Mauthner, F., 145*.
Meier, J. B., 124*, 149*.
Melzer, Dr., 131*, 145*.
Meyer, J. A., 128*.
Michelet, C. L., 117*, 119*, 120*, 122*.
Michelis, F., 22, 23, 24, 56, 79, 81, 82, 120*, 125*, 140*.
Möbius, Dr. C., 145*.
Morse, W. R., 142*.
Müller, M., 120*.
Munk, C. 118*.

Nemmersdorf, Fr. v., 125*, 128*.
Neupert, F. E., 129*.
Nietzsche, Fr., 129*.
Nisbet, Ch., 142*.
Nolen, Prof. D., 141.
Numenius, 26.

Oettli, S., 143*.
Oosterzee, Dr. J. J., 134*.

Pape, Pastor, 146.
Pesch, Pater T., 128*, 131*, 135*.
Peter, C., 136*.
Pfleiderer, E., 133*, 134*, 135*.
—, O., 38 (Fussn.), 136*, 146*, 150*.
Philippsohn, Dr. L., 134*, 149*.
Plank, K. G., 139*.
Plotin, 85.
Plumacher, O., 141*, 147*.
Prantl, Dr. v., 149*.
Prel, C. Freih. du, 16, 62 (Fussn.), 78 (Fussn.), 109, 110, 111, 120*, 122*, 124*, 125*, 147*, 148*.
Prölss, R., 129*.

Rachel, Dr. G. H., 135*.
Rauscher, Cardinal, 131*, 137*.
Rehmke, J., 127*, 135*, 147*, 148*.
Reichlin-Meldegg, v., 116*, 126*.
Reich, C., 139*.
Reimer, G., 143*.
Reinach, Th., 147*.
Reville, A., 130*.
Reymond, M., 146*.
Richter, A., 122*.
Rohlfs, H., 125*.
Rosenkranz, Prof., 46 (Fussn.), 57.
Rössler, Dr. C., 148*.
Rupp, J., 135*.

Sales y Ferré, 146*.
Scartazzini, J., 144*.
Schädelin, K. F. E., 143*.
Schasler, Dr., 122*, 127*.
Scheffer, Dr. W., 133*.
Schell, J. H., 96, 97, 99, 100, 127*.
Schelling, 30, 85, 101, 107, 111.
Schellwien, R., 67, 145*.
Scherr, Dr. J., 135*.
Schmid, A., 147*.
Schmidt, Dr. A., 113*.
—, Julian, 149*.
—, Oskar, 128*, 140*.
—, R., 137*.
Schmolke, 135*.
Schneider, Dr. H. G., 138*.
—, H. E., 127*.
Schneidewin, M., 121*.
Schopenhauer, A., 2, 7, 8, 10, 14, 19, 31, 66, 77, 111.
Schuster, P. R., 145*.
Schütze, Dr. C., 130*.
Schwarz, Dr. H., 134*.
Schweizer, Alex., 23, 29, 30, 32, 34, 35, 36, 127*, 138*, 143*, 147*.
Séailles, G., 141*.
Secrétan, Ch., 124*, 140*.
Seemann, O. S., 142*, 147*.
Seidel, R., 146*.
Seidlitz, Dr., 128*.
Soloview, W., 129*.
Sommer, H., 146*, 147*, 149*.
Sonntag, W., 134*.
Spatzier, Dr. H., 150*.
Spenco, P., 74, 75.
Spencer, H., 26.
Spiethoff, 130*.
Spiller, Ph., 78, 126*.
Spinoza, 84, 85.
Spir, A., 146*.
Stiebeling, G. C., 121*.
Stöckl, A., 46 (Fussn.), 87, 129*.
Strack, M., 136*.
Struensee, G. v., 137*.
Stuxberg, A., 141*, 142*, 145*.
Sulzbach, A., 144*.
Sully, J., 66, 139*, 141*.

Talamo, Salvatore, 146*.
Taubert, A., 121*, 124*, 126* 128*.
Tauschinsky, H., 120*.
Teichmüller, G., 145*.
Tobias, W., 133*.
Trautwein, von Belle, 135*.
Trauts, Th., 137*.
Tzerteleff, Fürst, 145*.

Ubell, K., 131*.
Ulrici, Prof., 23, 43 (Fussn.), 45, 46 (Fussn.), 48, 51, 119*, 125*, 131*.
Uphues, Dr. C., 61 (Fussn.), 138*.

Vaihinger, H., 23 (Fussn.), 84, 85, 92, 101, 138*.
Venn, Dr. G., 144*.
Venetianer, M., 85, 91, 102, 103, 104, 105, 106, 125*, 126*, 127*, 128*, 129*, 131*.
Vera, Prof., 124*.
Vernes, M., 135*.
Volkelt, J., 7, 12, 17, 18, 19, 20, 21, 59, 60, 67, 69, 70, 124*, 125*, 127*, 128*, 133*, 134*, 135*, 138*, 142*, 145*, 149*.
Völkel, A., 62, 103, 143*.
Vogt, C., 128*.

Wagner, Rich., 34.
Wägner, Sven., 141*.
Wallace, E., 147*.
Waller, H. F., 141*.
Weber, Th., 131*.
Weigert, Alb., 131*.
Weis, Lud., 56, 57, 82, 83, 124*.
Weiss, Prof. Dr., 146*.
Weygold, G. P., 58, 65, 133*.
Wiener, Dr. Ch., 146*.
Wigand, Dr. A., 141*.
Wipprecht, R., 148*.
Wirth, R., 129*.
Wolf, Dr. J., 135*.

Zahn, R. v., 138*.
Zimmermann, 125*.

In **L. Rossner's Verlag** in **Wien** erschien:

Zwei Individualisten

der

Schopenhauer'schen Schule.

Von

O. Plumacher.

7 Bgn. gr. 8. Preis 2 Mk. 40 Pf.

In **Carl Duncker's Verlag** in **Berlin**, Lützow-strasse 2, erschienen nachstehende

Werke von Dr. Eduard von Hartmann.

Philosophie des Unbewussten. Achte, erweiterte Auflage in 2 Bänden. (Nebst einem Vorwort, einem Anhang: „Zur Physiologie der Nervencentra" und vielen Nachträgen.) 61 Bogen. Preis 12 Mark.

Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Prolegomena zu jeder künftigen Ethik. 56 Bogen. Preis 16 Mark.

Gesammelte Studien und Aufsätze gemeinverständlichen Inhalts. (Zugleich zweite Auflage von: „Gesammelte philosophische Abhandlungen". „Schellings positive Philosophie", „Aphorismen über das Drama", „Shakespeares Romeo und Julia" u. s. w. enthaltend.) 46 Bogen. Preis 12 Mark.

Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft. Zweite Auflage. 9 Bogen. Preis 3 Mark.

Wahrheit und Irrthum im Darwinismus. Eine kritische Darstellung der organischen Entwickelungstheorie. 11½ Bogen. Preis 4 Mark.

Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus. Zweite erweiterte Auflage von „Das Ding an sich und seine Beschaffenheit". 12 Bogen. Preis 4 Mark.

J. H. von Kirchmann's erkenntnisstheoretischer Realismus. Ein kritischer Beitrag zur Begründung des transcendentalen Realismus. 4½ Bogen. Preis 2 Mark.

Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart. Zweite erweiterte Auflage der „Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten". 23 Bogen. Preis 7 Mark.

Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie. Zweite, vermehrte Auflage. Nebst einem Anhang, enthaltend eine Entgegnung auf Professor Oscar Schmidt's Kritik der naturwissenschaftlichen Grundlagen der Philosophie des Unbewussten. 26 Bogen. Preis 8 Mark.

Ueber die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen. 8 Bogen. Preis 2 Mark.

Zur Reform des höheren Schulwesens. 6 Bgn. Preis 2¼ Mk.

Zur Geschichte u. Begründ. d. Pessimismus. 10 B. Preis 3 Mk.

Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie. 9 Bogen. Preis 2 Mk. 70 Pf.

Lichtstrahlen aus **Ed. v. Hartmann's sämmtlichen Werken.** Herausg. von Oberlehrer Dr. Schneidewin in Hameln. Eleg. gebd. 5 Mark.

Unter der Presse:

Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung. 39 Bogen. Preis 10 Mark.

Die politischen Aufgaben und Zustände des deutschen Reiches. 5 Bogen. Preis 1 Mark.

Druck von H. Sieling in Naumburg a/S.

In **Carl Duncker's Verlag** in **Berlin,** Lützowstrasse 2, erschien ferner:

1881.

Schopenhauer's
Erlösungslehre.

Von

Dr. Raphael Koeber.

Preis 1 Mark.

Kant's Bedeutung
auf Grund der Entwickelungsgeschichte seiner Philosophie.

Von

Dr. Max Runze.

Der Ertrag dieser Schrift ist zum Besten einer Urgrossnichte Kant's bestimmt.

Preis 1 Mark.

Die
Einheit der Naturkräfte
und
die Deutung ihrer gemeinsamen Formel.

Mit 5 Figurentafeln.

Von

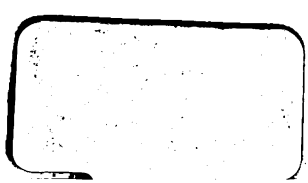
O. Schmitz-Dumont.

Preis 4 Mark.

1880.

Beyersdorff, Dr. Rob., Die Raumvorstellungen. Metaphysische Untersuchung. Preis 1 Mark.

Schmidt, Dr. Eug. von, Die Philosophie der Mythologie und Max Müller. Preis 2 M. 40 Pf.

Wernicke, Dr. Alex., Die Religion des Gewissens als Zukunftsideal. Preis 2 M. 40 Pf.

Druck von H. Sieling in Naumburg a/S.